ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ
ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ



ROYAUME DU MAROC

INSTITUT ROYAL
DE LA CULTURE AMAZIGHE

Centre des Etudes Anthropologiques
et Sociologiques

Série : *Etudes* - N° 4 -

Mohamed ALAHYANE

ETUDES ANTHROPOLOGIQUES EN ANTI-ATLAS OCCIDENTAL : LAKHSASS



Rabat 2004

Etudes Anthropologiques En Anti-Atlas Occidental : la tribu Lakhsass

ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⴰ ⵖⵔⵉⴱ
ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ
ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⵎⴰⵣⵖⵜ

ⴰⵎⵎⴰⵙ ⵏ ⵜⵖⵓⵇⵉⵡ ⵏ ⵓⵊⴳⴰⵏ
ⴷ ⵓⵎⴰⴷⴰⵏ



ROYAUME DU MAROC
INSTITUT ROYAL
DE LA CULTURE AMAZIGHE
Centre des Etudes Anthropologiques
et sociologiques

Mohamed ALAHYANE

Etudes Anthropologiques En Anti-Atlas Occidental : la tribu Lakhsass

2004

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Centre des Etudes Anthropologiques et sociologiques
Série : *Etudes* - N° 4 -

Titre	: Etudes Anthropologiques En Anti-Atlas Occidental : La tribu Lakhsass
Série	: Etudes **- N° 4 -**
Auteur	: Mohamed ALAHYANE
Editeur	: Institut Royal de la Culture Amazighe
Couverture	: Réalisation : Unité de l'Edition (CTDEC)
Photo	**:** Abdellah SALIH
Imprimerie	: El Maârif Al Jadida - Rabat
Dépôt légal	: 2004 / 1458
Copyright	: © IRCAM

INTRODUCTION

Le domaine de la parenté en Anti-Atlas Occidental constitue pour moi un champ de recherche depuis de nombreuses années. Intéressé par l'ampleur des travaux menés par l'anthropologie dans ce domaine au cours des deux dernières décennies et par l'attention plus récente portée aux données relevant de l'économique et du politique, je voudrais proposer cette contribution à ces études anthropologiques[1].

Par ailleurs, la partie réservée au leff en Anti-Atlas Occidental a été réalisée récemment en réaction à un véritable regain d'intérêt suscité par le sujet. J'avais signalé dans mes précédents travaux les liens existant entre les stratégies matrimoniales et la politique des leffs. Aujourd'hui, j'espère expliciter ces liens ou du moins contribuer à les rendre plus visibles.

Le leff couvre en réalité plusieurs dimensions dont la plus importante se trouve être l'espace qui englobe l'ensemble des activités socio-économiques de la région qui nous intéresse ici.

L'intérêt porté à la tribu Lakhsass n'occulte en rien la portée régionale de l'étude, étant donné la similitude – à tous points de vue – qui existe entre les différentes tribus de l'Anti-Atlas Occidental.

Enfin, cette étude prend en considération certains faits historiques tout en accordant un intérêt non négligeable aux mutations socioculturelles survenues dans cette partie du Maroc.

---

(1) - Reprenant ici certains de mes articles publiés aux Editions Le Fennec dans la Collection «Approches» pour les rendre plus explicites. Je profite aussi de cette occasion pour remercier M[me] Leïla Chaouni de m'avoir permis cette reprise partielle.

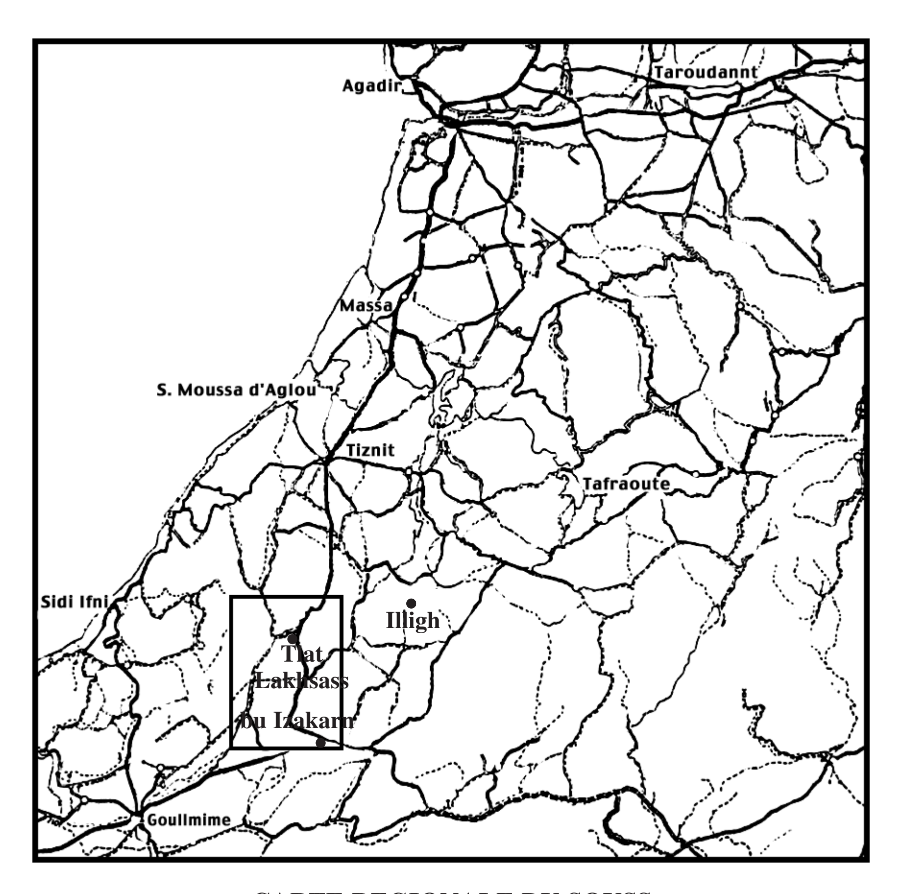
Une présentation du terrain où les recherches ont été effectuées s'est imposée afin de mieux saisir certaines spécificités de l'ancienne tribu Lakhsass. A l'instar de ses voisines les tribus Aït Ba Amran, Lakhsass pouvait être considérée comme une tribu «laïque», dans le sens où la zaouia de Tazeroualt n'intervenait jamais dans ses affaires intérieures. Le phénomène caïdal est lui aussi très récent. Il ne s'est réellement implanté qu'à la deuxième moitié du 19ème siècle. Lakhsass vivait auparavant sous le régime des Inflass (Aït Arbaïn), avec leur système de ljmaât, bien enraciné dans le territoire.

L'aspect géographique, la flore et la faune ne manqueront pas d'aider le lecteur à mieux se familiariser avec l'esprit si ce n'est le sens des thématiques de la littérature orale, commune à l'ensemble des tribus de l'Anti-Atlas Occidental.

Pour une meilleure réception du champ nuptial Akhsassi, «Tanggift», en langue amazigh tachelhit, reproduit dans ce livre, j'ai utilisé le système phonologique emprunté à Paulette Galand-Pernet[2], avec toutefois – pour des raisons de commodité – une seule modification relative à l'emploi de la lettre «j» à la place de la lettre «z» .

(2) - Recueil de poèmes chleuhs , 1972, Paris : Ed. Kliencksieck, (p. 19) .


Rabat
Essaouira
Marrakech
Agadir
Tiznit
Ifni
Guelmim
Tarfaya
Laayoune
Lakhssas dans l'ensemble du Maroc



CARTE REGIONALE DU SOUSS

<u>Note</u> : La zone encadrée représente le territoire de la tribu Lakhsass.

I : LAKHSASS : ESPACE ET SOCIÉTÉ

A) Aspect physique

1. Le relief

Le territoire de la tribu Lakhsass se situe sur les derniers contreforts de l'Anti-Atlas occidental à 25km de l'Atlantique. Le massif montagnard accidenté de cette région n'exclut pas une homogénéité écologique apparente, traduite par la toponymie locale. Ainsi, malgré le débordement de la tribu sur la plaine de Tiznit par le Nord et sur la vallée de l'Oued Noun par le Sud, l'aspect morphologique dominant reste l'altitude dont la moyenne dépasse 1000 m et certaines crêtes situées au Nord-Nord-Ouest avoisinent les 1500 m (Monteil, 1948, p. 32).

L'accès au territoire par le Nord ne peut se faire qu'en empruntant le col dit : «Tizi n mirghet», lui-même précédé par : «talat n tiḍaf» ou «le vallon du guet». En venant du sud, on est confronté à la même difficulté représentée par : «ag^{w}ni (i) imġarn» : «le col des chefs», qui prend naissance à la sortie Nord-Ouest de Bu Izakarn. L'Est et l'Ouest se composent d'une succession de crêtes. Celles-ci semblent avoir épargné le territoire tribal en lui donnant la forme d'un immense plateau dont la monotonie est brisée par des hauteurs que surplombent des villages désolés. Mirhet, Iferd nd lɛeba et Anammer mordent cependant sur la plaine de Tiznit, alors que Bu Izakarn et Tagant n toutal débouchent sur l'Oued Noun. Ces localités bénéficient ainsi de conditions nettement favorables en terres arables et en sources d'eau relativement abondantes.

2. Le climat et l'hydrographie

Le climat du plateau des Akhsass est semi-aride malgré un régime d'alizés, surtout au printemps, ce qui donne des brises fraîches de Nord- Nord-Est. Se répartissant sur l'année, ces vents

dominants ne provoquent cependant que très peu de précipitations. Les pluies tombent du mois de novembre au mois d'avril et varient selon les années de 105 à 225 mm.

La tribu est à la merci de la sécheresse qui prend par période des dimensions catastrophiques, donnant souvent lieu à la disette, comme ce fut le cas en 1946 ou en 1962. Une sécheresse de même nature a encore sévi en 1981, l'apport extérieur, notamment celui des émigrés, a permis de surmonter ce sinistre sans trop de dégâts.

Le pays est avant tout un pays de citernes : «tanutfi». Les sources sont rares et à faible débit. Les puits ont vu leur nombre se multiplier depuis une vingtaine d'années. Ils sont creusés de façon artisanale, ce qui donne un faible débit et une inadaptation aux motopompes. Les sondages effectués dernièrement par le ministère de l'agriculture révèlent que le sous-sol dans le Dir regorge d'importantes sources dont l'exploitation ne peut se faire toutefois sans l'aide de l'Etat.

3. La flore et la faune

Le climat semi-aride à tendance océanique fait que la forêt est clairsemée. Quelques arbustes et une herbe rare poussent ça et là de la fin de l'automne jusqu'à la mi-juin. L'arbre dominant dans cette forêt est, sans contexte, l'arganier. Il existe d'autres variétés d'arbres dont les espèces sont condamnées à disparaître, faute d'une exploitation contrôlée. C'est le cas, notamment, d'une variété de sumac appelée «aẓad», utilisée par les tanneurs ou du thuya nommé «azuka» qui sert à différents usages domestiques. Seul le jujubier, «azgg^{w}ar» semble bien se défendre malgré l'acharnement des paysans qui le coupent soit pour dégager leurs champs de culture, soit pour s'en servir comme enclos pour leurs vergers. Même les chèvres, connues pour être dévastatrices, n'ont pu venir à bout de cet épineux. La flore locale est aussi riche en euphorbes cactacées. Deux variétés dominent : «tikiwt» dont les

fleurs sont très appréciées pour le goût piquant et fort qu'elles donnent au miel et «ašbartto» qui figure dans la pharmacopée traditionnelle. Quand les précipitations sont suffisantes, le printemps donne naissance à une multitude de plantes et de fleurs.

Cette richesse et cette diversité caractérisent aussi la faune de la région. Enumérons les éléments qui jouent un rôle marquant dans la littérature orale locale. Ainsi, parmi les oiseaux figure l'aigle : «igidr» qui tient une place importante en tant que puissance mystérieuse et positive comme dans le conte «Hammu u namir». Bien connu dans la région, le faucon : «lbaz» renvoie, généralement, à l'être aimé, dans l'ensemble de la poésie chleuh. Le pigeon sauvage et la colombe, respectivement, «atbir» et «tamilla» sont chargés de la même symbolique affective que le faucon mais en s'appliquant exclusivement à la femme aimée. Le hibou, la chouette et le corbeau : «gguw», «tawukt» et «agaywar» sont chargés de négativité puisque souvent liés dans les contes à des sorciers. La perdrix et l'alouette : «taskkurt», «talɛyutt» sont associées aux victimes innocentes qui subissent injustement les mauvais sorts. Parmi les mammifères, le mouflon et la gazelle : «udad» et «azenk^{w}d» symbolisent la beauté et la liberté. Le sanglier «bu tagant» incarne le paysan fruste et obstiné. Plusieurs personnes portent ce dénominatif comme surnom. Il s'est aussi imposé comme nom désignant le garde forestier. La hyène : «ifis», aujourd'hui disparue, tient dans les contes un rôle analogue à celui de l'ogresse ; «tag^{w}ẓnt». Le renard et le chacal : «abagug» et «uššen» occupent une place importante dans les fables locales. En effet, autant le premier est rusé, à tel point qu'il a fini par porter aussi le nom de «ttalb ɛli», autant le deuxième est féroce. Toutefois, cette férocité est beaucoup atténuée par le caractère stupide qu'on lui prête. Signalons que le hérisson : «bu mḥend» tient dans les fables le même rôle que le renard. Le lièvre et l'écureuil : «awtil» et «anzid» sont souvent associés à des personnages de faible

intelligence qui en subissent les conséquences. Le porc-épic : «tarušt» est l'un des rares animaux sauvages qui font l'objet d'une représentation assez ambiguë. La légende veut, en effet, qu'à une époque non déterminée, le porc-épic fut une femme que Dieu a métamorphosée par punition pour un sacrilège qu'elle avait commis. Cette femme volait, pendant la nuit, le bois des arganiers qui ne lui appartenaient pas. Les épines du porc-épic proviendraient du bois que cette femme portait sur son dos avant la métamorphose. L'observation de pratiques telles que la consommation de la viande de cet animal, l'utilisation de sa patte que l'on passe sur le sein d'une mère qui vient de sevrer son enfant afin de faire oublier à celui-ci l'allaitement maternel ainsi que les dires selon lesquels l'animal était à l'origine une sainte : «tag^{w}rramt», suscitent quelques interrogations sur la représentation mythique qui entoure cet animal.

B) Rétrospective historique :

1. Sur le sens du toponyme «lakhsass»

Cette localisation géographique, aujourd'hui défavorable pour la tribu , était, jadis, si hautement stratégique que c'est elle qui a fini par donner leur identité aux akhsassis grâce au rôle important qu'elle a joué d'un point de vue économique et guerrier, tout au long de l'histoire de la région. En effet, elle permettait de contrôler une bonne partie des échanges entre la plaine du Souss et le Sahara Atlantique. Ce rôle ne se limitait pas au transit des marchandises échangées ; les Ahksassis avaient la réputation d'être aussi d'excellents commerçants caravaniers.

Le terme «lakhsass» lui-même a une signification géomorphologique amazighe se rapportant à « l'idée de se cacher de manière à ne pas être vu, en un lieu ou derrière un obstacle, qu'ils soient exigus ou vastes, par exemple : une maison, une caverne, un puit, une vallée, un massif de dunes ou de montagnes…» (De Faucaud, 1951, Tome 3, p.1112.) .

L'occupation par la tribu de son territoire « forteresse » est très ancienne. Ibn Khaldoun qui la rattachait à la tribu Lamta la situait : «du côte de l'(anti) Atlas au Nord de la ville Tagaost.» (Ibn Khaldoun, 1978, Tome 2 . p. 117). Al Bakri nous apprend, pour sa part, que la tribu Lamta occupait un vaste territoire englobant Oued Noun dans son ensemble et la totalité de l'Anti-Atlas occidental et ceci depuis une époque antérieure à l'islamisation du Maghreb. (Al Bakri. 1965, p. 242 et 306.) .

2. Le mythe fondateur

Les Akhsassis ne se rattachent pas à un ancêtre éponyme mais derrière leur formation tribale se trouve un mythe fondateur(3). Celui-ci évoque la venue dans le plateau d'un couple d'amazighes nomades et de leur fils âgé de quelques années. Une fois la tente montée, le mari part à la recherche d'un chameau sorti du troupeau et égaré. Le mari disparaît pour ne plus revenir. Désespérée, la femme décide de se fixer sur place. Sa sédentarisation est facilitée par la découverte d'une source. Elle élève alors seule son enfant et, à l'âge adulte, le marie avec une autochtone. La descendance du fils donne naissance à la tribu Lakhsass. La mémoire collective, quant à elle, n'a gardé ni le nom du père disparu, ni celui du fils fondateur ni celui de la mère.

3. Lakhsass dans l'histoire régionale

Malgré son ancienneté et sa position stratégique, l'histoire de la tribu lakhsass reste marginale, voire méconnue. Ibn khaldoun ne la cite que trois fois dans son Histoire des Berbères (Ibn Khaldoun, 1978, Tome 2, p. 33, p.117 et p. 160) pour insister sur son origine en tant que branche de la tribu sanhadjienne, Lamta.

(3) - Ce mythe a été recueilli par moi-même au village Anammer en 1979. Une autre version du mythe figure dans un rapport de stage de ruralisme initié par P. Pascon au village Mireght, Département de SHS. I. A. V. Rapport non daté.

L'histoire contemporaine a agi de même puisque les rares chroniques auxquelles nous pouvons avoir accès noyent cette histoire dans un ensemble global, celle de l'histoire de la Zaouia de Tazeroualt, qui fait de l'ombre aux tribus limitrophes. Pendant toute la période du protectorat, on a entretenu l'idée que la région tenait l'avant-garde de la dissidence du Sud vis-à-vis du Makhzen. Depuis l'indépendance, des recherches balbutiantes, entreprises par des chercheurs nationaux ou étrangers, vont à l'encontre de ces idées reçues en mettant en cause le concept même de la Siba. En effet, depuis sa fondation et quelle que soit la conjoncture politique qui prévaut, à Marrakech ou à Fès, la Zaouia a maintenu des rapports étroits avec le reste du Maroc, pendant toute son existence. L'aspect de principauté autonome qu'on lui prête, est dû, d'une part, à sa situation géographique puisqu'elle se situe au cœur de l'Anti-Atlas et d'autre part, à ses positions intransigeantes à l'égard de la pénétration européenne. Sidi Hmad u Mussa, adepte de la «tariqa» Jazulite, elle-même issue du chadilisme du Saint des Jbala Moulay Abdessalam Ben M'chich, a fondé sa Zaouia, au moment de l'occupation d'Agadir par les Portugais, en 1504. Depuis cette période encore obscure de l'histoire du Maroc, les Saints de Tazeroualt ont pris un essor, sans précédent, dont on n'a retenu, pour le moment, que les côtés événementiels, limités aux périodes d'apogée ou de déclin.

Orthodoxe et puritaine dans son essence, la Zaouia n'a pu s'imposer dans un pays de coutume qu'au prix de concessions dont on n'a pas encore parfaitement pris la mesure. La tradition orale, la survivance des lois dites coutumières jusqu'à nos jours, ainsi que la vénération sacrale que les Lakhsassi continuent de vouer au tombeau du Saint, témoignent de la souplesse qui régissait les rapports entre les deux partenaires et expliquent, en partie, pourquoi les structures sociales et politiques de la tribu n'ont guère changé et ont même pu se maintenir jusqu'à la veille du 20ème siècle.

C) ECONOMIE ET SOCIÉTÉ

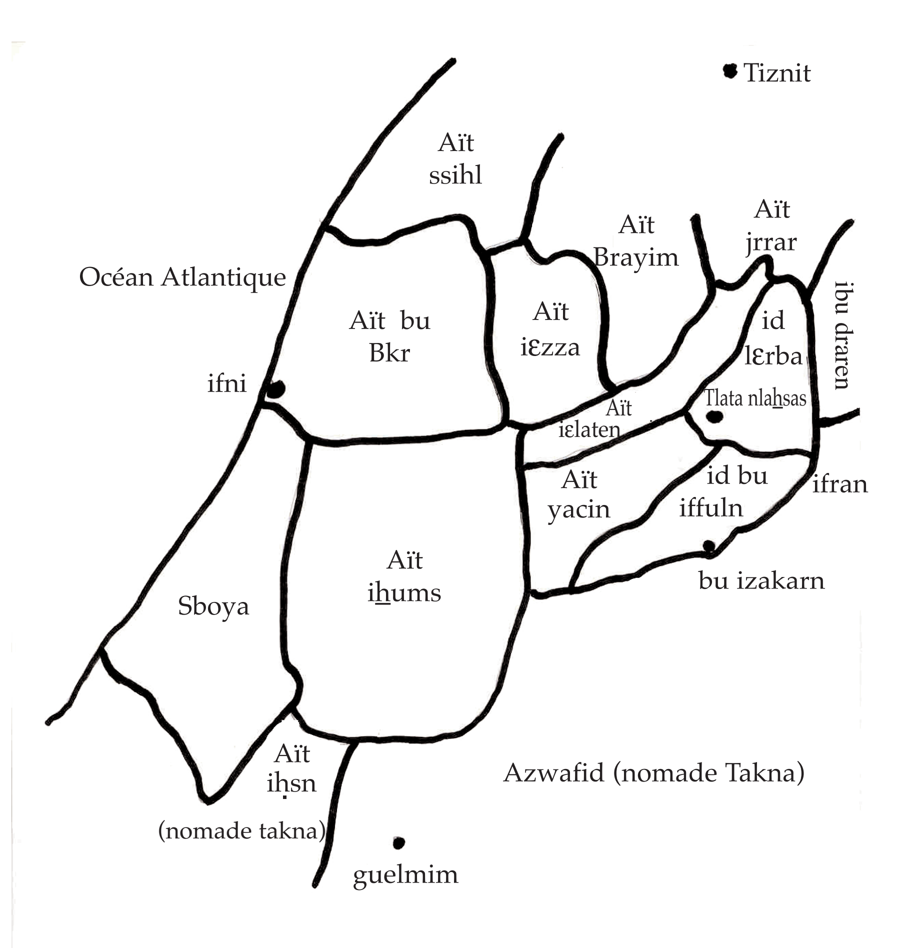
1. Les structures tribales

A l'exemple des autres Chleuhs, les Lakhsassi habitent dans des villages d'importance inégale, appelés «ddšer» ou «lmudɛ», situés au milieu des cultures et des vergers dans la plaine ou au sommet d'une colline dans la montagne. La tribu se compose de quatre fractions : «lferqqt» ou «rrba» et chaque fraction se subdivise en de nombreux villages :

- Aït bu yacine : Tazarine, imizziln, id yacine, Aït Sidi ɛli u sɛid, id u hašm, Aït ɛbdella Aït ddu udrar, aït talat, id smaɛin, id berka, Aït tterf u asif, Aït ddir n tedrart.
- id bu iffulen : bu izakarn, aït u asif, aït u fḫa, išaggaren, id bu rrwa, id Bensalem, agadir u mġar, talat u argan , talat t tramt, id ġazal, timulay.
- Aït iɛlaten : anammer u fella, anammer i zeddar, iferd n(i) d ɛddi, tufegnit, aït ɛli, adudu.
- Id lɛerba; mireḫt, iferd n (i)d lɛerba, talat n tidaf, id bu hemmad, tlata n laḫsas.

Si aujourd'hui, aucun des villages ne compte pas moins de cinquante familles, certains ont pris, depuis l'indépendance, la dimension de petites villes, à l'exemple de Bou Izakarn et de Tlata n lakhsass.

Il existait aussi un déséquilibre au niveau du potentiel économique et humain au profit des Aït bu yacine et des id bu iffulen qui s'est traduit au cours de l'histoire par des luttes pour la chefferie.



LA TRIBU LAHSAS ET SES FRACTIONS DANS L'ENSEMBLE DES TRIBUS DE L'ANTI-ATLAS OCCIDENTAL

2. La vie économique

a/ L'élevage.

Les ovins occupent une place prépondérante dans l'élevage du pays. Le troupeau reflète, selon son importance, la richesse ou la pauvreté du paysan. Il est formé surtout de chèvres et de moutons et sa composition peut varier d'une soixantaine de têtes chez le paysan le plus riche à une dizaine de têtes chez le paysan le plus pauvre. De nombreux paysans ne possèdent pas du tout d'élevage sans que cela signifie forcément qu'ils sont démunis. Les troupeaux sont gardés à tour de rôle par les villageois. C'est ce qu'on appelle «tawala» ou bien, ils sont confiés à de jeunes bergers âgés de douze à quatorze ans qu'on se procure à des prix dérisoires chez les «ibu drarn» ou même parfois dans le Haut Atlas. Le salaire du berger varie entre 5000 et 6000 DH pour l'année en plus de l'habillement, de l'hébergement et de la nourriture. L'argent est directement perçu par le père du salarié.

Si le troupeau est vécu comme l'un des signes du prestige du propriétaire, pour beaucoup de gens, c'est avant tout un placement financier en prévision des moments difficiles, à cette différence près, qu'on conçoit bien qu'un paysan pauvre, voire moyen, ait recours à cette réserve alors que ce n'est pas le cas pour le paysan jugé aisé. Ceci a entraîné, à mon avis, que beaucoup de gens riches ont délaissé ce genre d'élevage, contrairement aux émigrés, surtout ceux qui sont installés à l'étranger et qui continuent d'y investir en association.

La place des bovins est plutôt marginale, ceci est dû aux conditions climatiques peu favorables. Les bœufs sont rares et même inexistants dans beaucoup de villages. Les familles s'obstinent à entretenir des vaches plutôt maigres dans l'espoir d'avoir un peu de lait ou de beurre qu'on ne peut avoir qu'une fois que la bête a mis bas.

Les équidés jouent encore un rôle important dans la vie quotidienne des villageois, s'agissant aussi bien des transports, des labours ou du dépiquage. Quelques familles continuent d'élever jalousement des chevaux dont l'usage se limite, cependant, à des parades lors de certaines occasions telles que moussems, ou mariages.

Le chameau a complètement disparu de la tribu alors qu'on le trouve chez les voisins du Nord, Aït Jrrar et Aït Brayim. Cette disparition a été certainement dictée par la cessation du commerce caravanier le rendant ainsi inutile dans cette région au relief abrupt.

b/ L'agriculture.

Les champs cultivables sont petits et souvent aménagés en terrasses. Ils sont si exigus que, dans leur majorité, ils ne s'étendent généralement que sur quelques dizaines de mètres carrés. Les remembrements successifs dûs aux héritages vont dans le sens d'accentuer davantage la petitesse de la propriété variant, actuellement, de 1 à 3 ha chez les petits paysans qui sont les plus nombreux et de 6 à 8 ha chez les plus riches. L'absence de la pratique de la jachère et de l'assolement en alternance avec l'orge qui est la céréale dominante dans l'agriculture locale, fait que la productivité est très faible et ne permet que rarement une autosuffisance au niveau de l'alimentation de base.

Un soin bien particulier est accordé aux vergers dont on distingue deux sortes. «Urti», surface bien aménagée mais nom irriguée, souvent située sur les pentes de façon à recevoir l'eau de pluie amenée par des canalisations artisanales, constitue l'une d'elles. On arrive de cette manière, au moins une fois par an, à assurer une pratique appelée «Ifid», inondation du terrain qui est réputée être très bénéfique, surtout, pour les arbres fruitiers. L' «urti» est le domaine où on trouve essentiellement les amandiers, les figuiers et parfois les figues de barbarie.

«Targʷa», la deuxième sorte est une surface aménagée autour d'un puits. C'est un ensemble de carrés d'irrigation, «uzunen» au singuliler «uzun», reliés par des canaux dont le principal prend naissance au bas d'un bassin d'eau, « ššarij». «targʷa » est le lieu de prédilection de l'horticulture où l'eau et le soleil lui donnent dans certains villages, à l'exemple de Mirht, Ifrd nd lɛrba ou Anammr nait iɛlatn, l'aspect d'un véritable paradis terrestre. Les arbres fruitiers sont déjà beaucoup plus variés que dans l'«urti» avec les grenadiers, les abricotiers et les oliviers qui contrastent avec le climat semi-aride de la région, ainsi que toute une gamme de cultures maraîchères. Les produits de «targwa» servent avant tout à satisfaire une autosuffisance mais, depuis quelques temps, les paysans sont arrivés à dégager des surplus qu'ils n'hésitent pas à écouler à Tiznit, à Goulimine ou même à Tan-Tan qui se trouve à près de 250 Km au Sud du pays.

Depuis 1975, on assiste à un début de mécanisation. Le nombre des motopompes se multiplie mais l'efficacité de ces engins reste limitée tant que les puits n'aboutissent pas sur des nappes phréatiques au débit important. Le paysan n'est plus, cependant, au stade où il puisait l'eau en utilisant les forces animales du taureau ou de l'âne. Certains villageois possèdent aussi des tracteurs dont l'utilité s'étend au delà des simples labours. Les propriétaires tentent de tirer d'autres bénéfices de leurs véhicules et n'hésitent pas à les louer aux voisins pour différents travaux allant des labours au dépiquage, des transports de bétail au/ou du souk à la distribution d'eau dans des citernes lors de moussems ou de souks privés de source d'eau. C'est ainsi que pendant son moussem annuel qui se tient la dernière semaine d'août, Tlata n lahsas est obligé de faire venir de l'eau de Tiznit à 30 Km au Nord.

L'arganier tient une place à part dans l'économie du pays. Il couvre la majeure partie du territoire akhsass et ne se limite pas seulement aux zones forestières. On le trouve aussi dans l'ensemble des champs cultivables, jusqu'aux portes des villages.

C'est un arbre qui varie entre la taille d'un arbuste, ne dépassant guère 1,50 m, et une dimension gigantesque, avoisinant 6 m sur les terrains plats. L'arganier résiste à la chaleur et se contente du peu de pluie qu'il peut recevoir pendant l'année. Il ne demande pas d'entretien particulier. L'adaptation de cet arbre au climat de la région se manifeste par la verdure constante de ses feuilles ainsi que par les épines de ses branches qui empêchent l'évaporation de l'eau qu'il absorbe.

Les arganiers appartiennent au domaine collectif et continuent de ce fait à relever de la loi coutumière. Ainsi, avant la cueillette, les jmaâs villageoises et les crieurs publics engagés par elles annoncent dans les souks de fractions, l'instauration d'une période dite de fermeture, «amqqn u argan», qui varie de vingt cinq jours à un mois. Pendant cette période qui commence généralement au début du mois de septembre, il existe un véritable interdit sur les fruits mûrs qui commencent à tomber des arganiers. Cet interdit vise aussi bien les gens à qui la cueillette est strictement défendue que les bergers qui se trouvent dans la contrainte d'emmener leurs troupeaux paître en haute altitude.

A cette période succède celle de la cueillette qui peut s'étendre sur quinze jours. Les fruits mûrs sont séchés, la brou sert à nourrir les vaches, la coquille à faire du feu. La noix torréfiée et aromatisée avec du thym et du piment doux rouge est moulinée. Elle donne une pâte brunâtre qu'on malaxe. Le mélange s'épaissit grâce au mouvement de battement saccadé, exécuté par les mains des femmes et dégage l'huile d'argan. Le reste de la pâte sert à engraisser le bétail. Les Akhsass dédaignent vendre l'huile d'argan. Le rare litre que l'on peut parfois trouver sur le marché vaut cinq fois plus cher que celui de l'huile d'arachide.

Par contre, il est passé dans les usages de considérer cette huile en tant que «lbaruk n tmazirt» ou lien avec le pays natal, perçu comme un don de Dieu. On s'en sert aussi dans les échanges

d’offrandes avec les originaires du pays, installés dans les villes ou en Europe.

Le gros problème auquel sont confrontés les paysans est la pénurie chronique de leur alimentation de base, l’orge. Rappelons que le pays est loin d’assurer son autosuffisance et qu’il se trouve constamment en situation de dépendance vis-à-vis de l’extérieur. Les années de sécheresse prennent souvent des allures de catastrophe, un quintal d’orge coûtant plus cher que le meilleur mouton du pays et un sac de foin pouvant facilement atteindre le prix de 60 DH. Cependant, malgré la sécheresse qui sévit en moyenne une année sur trois, les Akhsass ont toujours réussi à surmonter ces méfaits grâce à un solide réseau de solidarité établi avec leurs fils en émigration. Il n ‘y a pas, en effet, un foyer qui ne compte un ou deux de ses membres expatriés. Toutefois, un véritable danger guette ces paysans dans le sens où ils sont assistés, à un moment où d’autres perspectives, dépassant le cadre tribal, s’ouvrent aux émigrés. Celles-ci ne sont pas forcément positives si on songe aux problèmes de récession économique internationale.

c/ Le commerce.

«lakhsass nnan tareffagt nttat ka d salan.»

Les Akhsass, dit-on ne s’occupaient que de leur commerce caravanier, ce qui les distinguait des autres tribus limitrophes. Cette distinction très ancienne rappelle l’époque de la suprématie de la zaouia Sidi Hmad u Musa, où les Akhsass avaient une réputation prestigieuse dans le domaine du commerce, du fait qu’ils occupaient, comme le signale le chapitre précédent, une position stratégique entre le pays des nomades et celui des sédentaires. Le marabout de Tazeroualt entretenait des relations commerciales avec les Européens, par le port d’Agadir et celui de Massa situé à 50 Km au Nord des Akhsass. En même temps, il accordait un grand intérêt au commerce caravanier. Cette situation

lui permettait de s'établir sur un marché s'étendant de la plaine du Sous à Tombouctou. La destruction de la Zaouia par Moulay Rachid en 1671, ainsi que la fondation d'Essaouira (ex Mogador) par Sidi Mohamed Ben Abdallah en 1765, qui amena le déplacement des commerçants européens du port de Massa, ont mis fin à cette prospérité. C'est depuis cette époque qu'a commencé un processus de repli que l'on constate encore de nos jours.

Les échanges commerciaux s'effectuent dans les souks de fractions qui ont lieu une fois par semaine. Seule Tlata n Lakhsass a une dimension régionale dépassant le cadre de la tribu du fait qu'elle se trouve sur l'axe routier reliant Tiznit à Goulimine. Le souk Tlata se tient chaque mardi comme son nom l'indique. Son moussem, quant à lui, qui a lieu le dernier mardi du mois d'août, a une dimension nationale.

En dehors du commerce, le souk continue de jouer un rôle social important. C'est l'endroit privilégié où on échange des informations d'ordre régional. On s'enquiert des nouvelles d'autres fractions et d'autres villages, on se tient au courant de l'évolution des prix agricoles et on décide de l'opportunité d'aller vendre son produit dans tel souk plutôt que dans tel autre.

Depuis «la Marche verte», les Akhsass ont vu leur horizon s'élargir. Leurs ambitions ont dépassé le cadre tribal. Ils s'emploient à satisfaire les demandes en produits alimentaires d'une masse d'administrateurs venue des plaines atlantiques et des nomades de l'Oued Noun, sur le point de se sédentariser. Ce n'est donc plus une exception de voir les Akhsass vendre leurs produits fruitiers ou maraîchers à Goulimine ou à Tan-tan. Ceci leur est d'autant plus facile, qu'avant l'éclatement du conflit du Sahara marocain, quelques Akhsass étaient déjà installés dans ces villes et y tenaient des commerces prospères.

d/ L'émigration

Une étude systématique de l'émigration Akhsass reste encore à faire mais on peut affirmer que celle-ci est à l'image de l'émigration chleuh dont elle fait partie par son ancienneté et par les autres caractères qu'elles ont en commun. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut rencontrer des Akhsass un peu partout dans les grandes villes marocaines, du Nord au Sud et jusque dans les régions orientales (Taza, Oujda, etc.). André ADAM avait remarqué à propos du «territoire de Tiznit qui représente l'Anti- Atlas occidental et son piémont, (que) non seulement son émigration aurait été près de deux fois plus forte dans les années cinquante deux-soixante que dans les seize années, trente six - cinquante deux mais, l'exode aurait absorbé plus que son accroissement naturel car, sa population en 1960 serait légèrement inférieure à ce qu'elle était en 1952." (ADAM, 1968, p. 255.) .

La description fournie par ADAM concerne surtout l'exode rural vers les villes industrielles marocaines qui s'est depuis stabilisé en étant relayé par l'émigration à destination des mines françaises du Nord ou des chaînes automobiles parisiennes. Depuis "le premier choc pétrolier de 1973", les jeunes en quête de salaire se sont rendus à l'évidence de ne plus pouvoir nourrir l'espoir de mettre la main sur un contrat de travail ou d'être comptés parmi les prestigieux "id bu labakans" (dénominatif qui désigne les émigrés d'europe en vacances). Il devient aussi de plus en plus difficile de donner un jugement à propos de l'état d'esprit de ces jeunes. Les conditions qui sont celles de l'émigration ne sont plus un secret pour personne; par contre, l'univers paradisiaque que fait miroiter la société de consommation ne les laisse pas indifférents. Toujours est-il que la démographie Akhsass a retrouvé un certain équilibre malgré le prix qu'elle a payé en s'amputant de ses forces les plus vives.

Depuis I960, les Akhsass ont investi dans une nouvelle valeur, oh combien puissante, la scolarisation de leurs enfants. Bien

qu'ils soient peu nombreux, les jeunes, scolarisés dans la région jusqu'au baccalauréat, restent très attachés au pays et choisissent de s'y installer, parce qu'ils y sont mieux enracinés. Tel pharmacien ou tel médecin sont plus attirés par Tiznit ou Bu Izakarn que par Casablanca ou Rabat. Beaucoup d'instituteurs ont tout simplement choisi de s'installer dans leurs douars et d'enseigner dans les écoles locales.

Les émigrés des années cinquante, installés dans les grandes villes marocaines, étaient les premiers à avoir rompu avec une tradition qui exigeait de l'homme parti seul pour une période plus ou moins longue de laisser sa femme et ses enfants sous la garde de son "ikhss". Cela supposait l'existence d'un lien puissant avec le pays natal. Une telle conception de l'émigration ne se retrouve plus que chez les émigrés travaillant à l'étranger qui, tout en envoyant la majeure partie de leurs gains à leurs familles, retournent une fois par an, en été, au pays pour s'y ressourcer. C’est ainsi qu'à chaque saison estivale, la région vit en quelque sorte en fête du mois de juillet à la fin du mois de septembre. Ces émigrés fournissent un apport économique non négligeable malgré quelques retombées fâcheuses pour les paysans.

Pendant l'été, les produits alimentaires peuvent varier d'un souk à l'autre du simple au double. Durant toute la période des vacances, on assiste à un ballet de voitures immatriculées à l'étranger, sillonnant les routes des souks et des bourgs. Cela s'accompagne évidemment d'une frustration vécue par les gens restés au pays, d'autant plus que ces émigrés poussés par un besoin de s'évader et d'oublier leur condition précaire dans les garnis ou les usines de Puteaux, de Gennevilliers ou de Clichy, font tout pour être mieux nourris, mieux logés et mieux habillés. Ils adoptent ainsi un comportement qui provoque les envies des non émigrés. Aucun paysan ne peut nier le profit non négligeable qu'il tire des revenus de l'émigration. Ce profit fait même l'objet d'une plaisanterie

courante, selon laquelle, "id bu labakans iġ ufan agʷdi sgelnt iġt ur ufin gʷznt. " : «les émigrés en Europe, s’ils trouvent une tranchée, ils la comblent, s'ils ne la trouvent pas, ils la creusent». Cette formule ironique n'en cache pas moins une réalité. En effet, les émigrés accordent un grand intérêt aux travaux de construction ou de rénovation. Ce comportement va, à mon avis, au-delà du simple désir d'afficher sa réussite. Il est dicté par un puissant attachement au pays natal, surtout que la plupart de ces émigrés ne se sont expatriés que tardivement, à l'âge de 24-26 ans, après un enracinement profond et une forte identification au groupe d'origine. Ceci implique, en partie, que leur puissance financière soit détournée au profit du groupe, sans qu'ils puissent en tirer un réel pouvoir car seuls les gens qui sont sur place, restent souverains.

Les rapports entretenus entre les villageois et leurs frères installés dans les villes du Maroc sont à l'opposé de ceux, établis avec les émigrés d'Europe, malgré l'intensité des échanges qui les lient. La grande majorité de ces personnes s'est adaptée à la vie urbaine. Ils sont beaucoup plus absorbés par des problèmes liés à la conjoncture nationale, en tant qu'ouvriers, commerçants voire entrepreneurs, que par les liens relevant de plus en plus, pour eux, de la nostalgie. C'est certainement la raison pour laquelle leurs relations avec les villageois sont ambiguës ou souvent chargées de conflits d'intérêts antagonistes[4] . Selon le statut économique de ces personnes, les plus riches d'entre eux sont craints et les pauvres sont méprisés pour avoir «échoué» là où ils auraient dû réussir. Dans ce dernier cas, les nouveaux citadins choisissent de limiter les liens avec le pays d’origine.

(4) - la terre ainsi que les autres biens collectifs fournissent bien des raisons qui prêtent à des conflits aux allures parfois dramatiques.

II : LES STRUCTURES FAMILIALES À LAKHSASS

Pour comprendre l'origine des règles institutionnelles qui régissent le mariage, il est impératif de prendre en considération l'intervention de la culture. Ainsi, derrière chaque type de mariage, il y a une culture particulière qui se manifeste par le rituel religieux, par les échanges économiques et par des pratiques sociales : réjouissances, fêtes, danses, etc.

Malgré cette différenciation, l'humanité a une pratique universelle qui interdit l'inceste et opte pour l'échange. Il est très difficile de déterminer les véritables raisons de cette interdiction : sont-elles biologiques ? psychologiques ? culturelles ? sociales ? ou toutes à la fois ?

L'anthropologie a établi un véritable parallèle entre l'échange de nourriture et l'échange de femmes. Elle a aussi démontré qu'à l'intérieur de la famille, l'autorité repose sur la possession et le contrôle de la nourriture.

Dans les communautés rurales nord-africaines, le mariage, en plus de la reproduction sociale, n'a pas seulement pour fonction de satisfaire les désirs érotiques de l'individu, mais aussi de répondre à ses exigences économiques. Ceci se traduit par la division sexuelle du travail et le rôle déterminant que jouent les femmes dans la gestion des produits agricoles et leur transformation en nourriture.

Peut-on ainsi considérer que l'interdiction de l'inceste, la reproduction sociale et la pérénité économique de la lignée forment un tout indissociable? C'est la question à laquelle nous essaierons de répondre en étudiant les structures familiales akhsassi.

A) Le chant nuptial akhsassi

Le chant présenté ci-dessous a été recueilli par moi-même en

août 1981 dans les circonstances mentionnées dans la partie «Analyse du chant». Le hasard a voulu que je participe depuis à plusieurs cortèges nuptiaux. J'ai alors procédé, deux ou trois fois à l'enregistrement de ce chant. Ma grande surprise, une fois l'enregistrement transcrit, ne fut pas limitée à la constatation de la totale similitude avec ce que je possédais dèja, mais elle fut aussi amplifiée par le caractère rituel, voire quasi religieux, accordé à ce chant-hymne.

Le poème en lui-même n'est pas unique en son genre dans cette partie de l'Anti-Atlas Occidental mais, par sa structure, son caractère ancien et la façon immuable avec laquelle on le chante, il constitue une richesse peu commune dans la littérature orale amazighe.

La traduction est littérale. Mon seul objectif est de rendre le contenu aussi fidèle que possible au texte d'origine tachelhit; les subtilités poétiques étant de ce fait négligées, je m'en excuse d'avance auprès du lecteur averti.

1. Transcription du chant “tanggift”.

A- 1. abismillah u rraḥman i (1) (2)

2. att ng d umzwaru u wawal (2)

3. a fadd s ugllid mqqurn (2) i (2)

4. i tabɛat lbari tɛala (2)

5. ingbiwn n rbbi ḍaif u llah a ljwad i (2)

6. tawimd a ttjja(r) tiɛmamin (3) (2)

7. ġ^{w}lind iġrruba f waman

8. awind išdduda klanin

9. awind. ..awind a mas n tslit

B- 10. wa brrkamt a tisɛdiyin (2)

A- 11. nniġ nit merḥba idrus aġ (2)

B- I2. iġ idrus nzaidd wayyaḍ (2)

A - 13. Ibaz (4) umlil aman ġ darnġ

14. att nklu (5) nawit s darnġ

I5. att nklu s lḥrir d urġ i

A&B-16. bismillah ad fsiġ tigurin (6) (2)

17. jjanin ġ^{w}manin s rriḥan .(7) (2)

B- I8. ad am ibidd rbbi a ylli ḥnna. (2)

I9 - ar assawalamt a tigalfin (8) jjanin (2)

A&B-20. bdd a rrmman bḍu d wakal

21. akk ur bbagn (9) tazzanin (I0)

22. aġaras tig^{w}mma ljwad as a yttawi

23. lliġ llan ljwad ilint tġawsiwin ɛdlnin

B - 24. ad akk ur tallat a ylli ḥnna

25. ait darm ġid ula ġin trit

26. immi nu a immi taḥnint IIi ġnn nzur

27. mani ġ a ssan isan (11) darun

A- 28. lɛin lɛin ġ ddu tgmmi (2)

29. ad am d awiġ a tadgg^{w}alt

30. ad am d awiġ udi u zaġar

3I. udi u zaġar ijjujg immim

32. a tadgg^{w}alt mmaggar (12) ḋ yllim

33. add ur tgt asad (13) i tgmmi

34. a tadgg^{w}alt agg^{w}in brra (2)

35. is aġd lkmn willi dd nmun

36. hann ait ma ɛzzan dari (2)

37. ɛlaikum ssalam a tizzwa (14)

38. a tizzwa lli zttanin (I5) tammnt i lanbia

39. anniġ tigidar ad nniġ tin mit a yad

40. a bark llah a tigidar n ait darnġ

4I. a ɛmmr a rbbi tigmmi lliġ d niwi (2)

	42. s izgirn d ulli d tarwa n tramin	
	43. a bark llah a tigidar n ait darnġ	
	44. iġ igrawwl (16) uadu grin aġ tiwiziwin	(2)
	45. allah u ɛlam tislit tqadda	
B-	46. sitti yadd ayyis umlil	(2)
	47. at tssudu illis u mġar	(2)
A-	48. kfat as rrḍa nnun a lwalidain	(2)
	49. kf lḫatr fllaġ a ya gwwad	
	50. a (y) ait u ɛmmar (17) ad awi sslam ɛlikum	
	51. a bait ullah numz am lḥurma.	

2. Notes et traduction du chant

a/ Notes

1 : Le poème est sous forme de dialogue. A et B symbolisent les acteurs de l'échange. La lettre"i"a une valeur métrique. (2) marque la répétition du vers.

2 : agllid mqqurn, autre terme par lequel les Chleuhs désignent Dieu.

3 : tiɛmamin, pluriel de taɛmamt, à priori proche de l'arabe «ɛmama» : turban. Les gens n'en connaissent pas la signification arabe et n'utilisent pas le terme dans le langage courant bien que l'on m'ait dit que, dans le chant, «tiɛmamin» a le sens de cadeaux.

4 : lbaz, le faucon. La chasse de cet oiseau figure la quête de l'amour. Dans le texte, il symbolise la mariée.

5 : klu, colorier et par extension « maquiller, mettre en valeur sa beauté. On dit "ar tsklulu tafukt" pour signifier que la réverbération du soleil sur un objet est éblouissante, aveuglante. C'est donc là un acte relevant de l'inhabituel. Le verbe "se maquiller" n'existe pas à ma connaissance, on dit d'une femme «ar ttẓul» : elle se met du khol ; "ar ttsuk" : elle se colore les lèvres avec de l'écorce de noyer .... De la même racine que "klu" nous trouvons «iklan» : les dépôts de suie sur les ustensiles de cuisine; "ikla"ou "ikʷla" : avoir les mains ou d'autres parties du corps noircies par la suie.

6 : afssay n tgurin, le cérémonial de la coiffure rituelle que l'on fait à la mariée.

7 : rriḥan, plante odoriférante. Je pense qu'il doit s'agir du myrte.

8 : tigalfin, au singulier tagʷlift, essaim d'abeilles. Celles-ci symbolisent les amies de la mariée. L'abeille est généralement

associée à la jeune fille aimée et désirée mais qui reste inaccessible.

9 : ar bbagn, de bbg, courir après quelqu'un. Se dit aussi d'un chien qui poursuit un gibier.

10 : tazzanin, de tazzant, jeune moralement irresponsable et par extension quelqu'un en situation de célibat.

11 : isan, au singulier ayis, le cheval, c'est aussi le symbole de la prospérité.

12 : mmaggar, venir à la rencontre de ; regarder en face quelqu'un d'honorable et d'égal à soi, ce qui ne peut se faire s'agissant de quelqu'un qui est touché par le déshonneur ou qui est de basse condition.

13 : asad, serrure artisanale fabriquée en bois.

14 : tizzwa, au singulier tizzwit, abeille. Dans le texte, les amies ou l'ensemble des femmes de la famille de la mariée,

15 : igrawl, de grawl, tourner. Lors du dépiquage, l'opération dite «agrawl», consiste à tourner l'orge pour que les épis soient écrasés de façon uniforme.

16 : zţtanin, de azţta, métier à tisser ou l'action de tisser. Se dit aussi de l'abeille faisant du miel.

17 : uɛmmar, de l'arabe «ɛamir», rempli; n'est pas utilisé dans ce sens. Dans le texte, il signifie le lieu ou le village qui dans le langage quotidien est appelé «lmudɛ». En kabylie Timaâmmart se dit pour zaouia.

b/ Traduction

A - 1. Au nom de Dieu le Clément,

2. Telle (invocation) sera le prélude à la parole.

3. Après c'est le tour du Grand Roi,

4. Et suivra l'Innocent le Très Haut (Dieu).

5. (Nous vous demandons de nous accepter comme) des hôtes de Dieu, Ô gens hospitaliers!

6. Apportez les cadeaux Ô hommes de négoce !

7. Les barques ont vaincu les flots.

8. Ils (négociants) ont apporté des tissus multicolores.

9. Ils ont apporté. ..Ils ont apporté, Ô mère de la mariée ! . ..

B - 10. Soyez les bienvenues, Ô bienheureuses!

A - 11. Y aurait-il de la tiédeur dans l'accueil qu'on nous réserve?

B - 12. Si tiédeur il y a, nous ferons en sorte qu'elle disparaisse

A - 13. Faucon blanc, l'eau est chez nous !

14. Nous allons le rendre (le faucon) éblouissant et nous l'emmènerons chez nous.

15. Nous allons le rendre éblouissant avec de la soie et de l'or.

A&B -16. Au nom de Dieu je vais dénouer les tresses (de la mariée),

17. Qui sentent bon et qui sont enduites de myrte.

B - 18. Que Dieu te soutienne ma fille bien-aimée !

19. Chantez, essaims d'abeilles à l'odeur agréable ! . .

A&B-20. Debout, Ô grenadier, sépares toi de la terre ! (le grenadier symbolise la mariée)

21. Ne sois pas victime des irresponsables !

22. Le chemin mène chez les gens hospitaliers

23. Là où il y a des gens prospères et des biens en abondance.

B - 24. Ne pleures pas Ô ma fille bien-aimée !

25. Ta famille est ici et là où tu dois aller.

26. Mère, Ô affectueuse mère que nous sommes allées vénérer

27. Où s'abreuvent les chevaux chez vous?

A- 28. A la source, à la source en bas de la maison.

29. Je t'apporterai Ô mère de la mariée!

30. De la plaine, je t'apporterai le beurre fondu,

31. Le beurre fondu et sucré de la plaine a la couleur des fleurs.

32. Ô mère de la mariée, sois fière de ta fille!

33. Ne fermes pas la maison à clef derrière elle (ne crois pas que son mariage va te débarrasser d'elle) .

34. Ô mère de la mariée, regardes dehors !

35. Regardes si nos accompagnateurs sont là !

36. Car, il faut te dire que mes frères me sont chers.

37. Que le salut soit sur vous Ô abeilles!

38. Ô vous qui faites le miel pour les prophètes!

39. J'ai vu ces greniers fortifiés et je me suis demandé à qui ils appartiennent.

40. Que Dieu protège les greniers des gens de chez nous (il s'agit en fait des greniers des alliés par le mariage).

41. Que Dieu fasse la fortune de la maison où nous avons pris femme,

42. Qu'il la remplisse de bovins, de caprins et de chamelons.

43. Que Dieu protège les greniers des gens de chez nous

44. Si le vent tourne (s'il y a nécessité) ils organiseront (alliés par le mariage) pour nous des entraides.

45. Par Dieu, il se peut que la mariée soit prête.

B- 46. Faites approcher le cheval blanc.

47. Pour que la fille du Chef puisse le monter.

A- 48. Parents (de la mariée) donnez - lui (à la mariée) votre bénédiction !

49. Ne sois pas si pressé Ô guide du cortège!

50. Ô gens de ce lieu, que la paix soit sur vous !

5I. O maison de Dieu, nous sommes sous ta protection!

3. Analyse du chant

Ce poème m'a été dicté par une femme du village "Ifṛd" de la fraction "Id lɛrba". Une lecture répétée en présence de deux autres femmes de fractions différentes, "Aït iɛlatn" et "Aït bu yasin", m'a permis de considérer - ce qu'elles ont approuvé - que le chant est commun à l'ensemble du pays Akhsass. Aucune des trois femmes n'a admis - exception faite des vers 10, 11, 12 - que le poème se présente sous forme de dialogue. Pour elles, malgré les remarques que j'ai faites à ce sujet, le chant forme un tout, unifié et chanté indifféremment par "les gens du marié" et "ceux de la mariée". Ce chant, m'ont-elles ajouté, est aussi connu des tribus limitrophes des Akhsass. On le retrouverait sans doute dans l'ensemble des tribus de l'Anti-Atlas Occidental.

Ma lecture attentive du poème montre qu'il figure dans son ensemble un dialogue entre les deux parties contractantes du mariage. Il est, en outre, composé de sept parties distinctes. La présence d'un prologue et d'un épilogue qui invoquent Dieu ainsi que celle de termes non utilisés dans le langage courant de la tribu, à l'exemple de "ttjja" et de "tiɛmamin", attestent de l'ancienneté du poème. Il est par ailleurs frappant de constater l'absence de refrain, ce qui est contraire à la tradition du chant chleuh.

"Tanggift" se chante essentiellement une fois que le cortège chargé de ramener la mariée chez son époux, arrive devant la maison des parents de celle- ci, pendant le rituel de la coiffure et au retour du cortège à la maison maritale. On m'a aussi précisé que rien n'interdit de chanter "tanggift" durant le trajet, surtout si le chemin est long.

Première partie (1 - 4)

Cette partie est un prologue d'invocation typique dans la poésie traditionnelle chleuh. Toutefois, l'évocation successive de tel et tel dieu, laissant supposer qu'il s'agit de divinités différentes, n'est pour le moins pas conforme à l'invocation chleuh, traditionnelle, adressée à un seul Dieu.

Deuxième partie (5 -9).

Elle fait allusion au cortège formé par la famille du marié. Ce cortège a la charge d'apporter les cadeaux à la mariée et aux membres de sa famille. La partie fait aussi référence à la valeur symbolique de ces cadeaux et au prestige que procure leur acquisition. L'association du terme "tiɛmamin" aux négociants qui n'ont pas hésité à affronter les dangers de la mer incite à formuler quelques interrogations sur la signification du terme "taɛmamt". A-t-elle un lien avec la "taɛmamt" Kabyle qu'on a tendance à assimiler au "sadaq" musulman ou avec celle des autres régions amazighes ?

WESTERMARCK (1921, pp. 68 à 70) nous parle de la "taɛmamt" des Aït ubakhti de la confédération des Beni iznassen. Cette "taɛmamt" qui n'est pas le "sadaq" consiste en le paiement de cent "douros" pour une esclave. La "taɛmamt" est touchée dans son intégralité par le père de la mariée mais celui-ci est tenu d'acheter à sa fille, sur cette somme, tapis et bijoux en argent. L'auteur précise que le montant de la "taɛmamt" est fixé selon la fortune et la position sociale de la mariée. Il rapporte aussi que chez les Aït ndir, tribu du Moyen-Atlas, la "taɛmamt" est régulièrement le double du montant du "sadaq". Il note aussi que celle-ci est payée intégralement, en espèces ou en nature, au père de la jeune fille tandis que le "sadaq" est payé en cas de divorce. Il convient de remarquer que ce que WESTERMARCK appelle le "sadaq" chez les Aït ndir n'en est en fait pas un car le fiqh stipule que, seul le paiement de celui-ci dans son intégralité valide le mariage. Ce prétendu "sadaq" offre de grandes similitudes avec ce qu'on appelle chez les Chleuhs, "amrwas".

La "taɛmmt" est certainement une pratique antérieure à l'Islam. Sa fonction qui continue de se traduire par des dons rituels, visait, sans doute, à donner une compensation aux parents de la mariée au regard de la perte de leur fille.

Troisième partie (10 -11)

C'est ici le seul moment de toute la cérémonie du mariage où les deux parties contractantes simulent un affrontement bien qu'il soit uniquement verbal. La façon avec laquelle les parents de la mariée sont interpellés laisse supposer qu'ils sont dans une position inférieure par rapport à celle des parents du marié. Même si une personne est effectivement mal accueillie elle ne peut toutefois formuler des reproches de ce genre à moins d'avoir le statut particulier de : "amġar", où de caïd.

Quatrième partie (13 - 25 et 32 - 33)

Ces passages retracent le rituel qui consiste à dénouer les tresses, auquel est soumise la mariée: "afssay n tgurin". Après le maquillage, on dénoue les cheveux de la mariée et on lui pose une couronne de basilic sur la tête. La tradition exige que durant le rituel de la coiffure, la jeune fille pleure à chaudes larmes. Ces pleurs traduisent son passage du statut de jeune fille à celui de femme mariée. Ils marquent aussi le moment où elle est transférée de la maison de son père à celle de son mari. Afin de lui faciliter ce rite de passage, on chante en lui rappelant son statut de femme qui ne peut s'assumer que dans le mariage en dehors duquel elle encourt le risque de vivre des mésaventures aux lourdes conséquences. Par ailleurs, on prend bien le soin de lui donner l'assurance que le mariage ne constitue pas une coupure avec ses parents (v. 32/33).

Cinquième partie (26 - 31)

La question posée au nom de la mariée, à qui la tradition interdit de parler durant tout le rituel, permet de vanter la prospérité de sa nouvelle famille. On remarquera que la belle-mère est appelée "mère" au lieu de "belle-mère", terme qui devrait normalement lui être appliqué.

Sixième partie (34 - 44)

Le cortège est prêt à repartir et, comme seules les femmes sont admises à assister au rituel, on s'enquiert des nouvelles des hommes du village du marié. Ce sont eux qui ont la responsabilité de la conduite de la mariée dans sa nouvelle demeure. Les femmes de leur village n'oublient pas la position qu'ils tiennent dans leurs coeurs car, rappellent-elles, ce sont des frères alors que les nouveaux alliés, par le mariage, ne sont que "aït darnġ", ce qui est inférieur à la position qu'occupent les frères. Le terme "aït darnġ"

(les gens de chez nous) n'est employé que pour traduire une politesse car, le terme exclusivement utilisé pour désigner les beaux parents ainsi que leur famille est le terme "idulan" au singulier "adgg^{w}al". Dans cette partie, le poème accorde une importance particulière aux obligations qu'impose une alliance par le mariage bien qu'il ne les énumère pas toutes. Il insiste néanmoins sur la solidarité économique et sociale.

Septième partie (45 -51)

Le cortège quitte les lieux. La tradition exige que la mariée soit portée chez son mari sur un cheval blanc ou sur une jument. Depuis un certain temps, la voiture a remplacé le cheval mais le chant n'en est pas pour autant affecté. On énonce des formules d'adieu bien que l'ensemble des parents de la mariée, exception faite de son père, l'accompagnent chez son mari. Une invocation de la "maison" de Dieu constitue l'épilogue du poème.

"Tanggift" est le chant nuptial par excellence bien qu'il ne soit pas unique en son genre. J'ai, en effet, recueilli un autre chant qui, cette fois-ci, est interprété à l'arrivée du cortège, dans la maison maritale, au cours d'un "aḥwaš" exécuté uniquement par les femmes. Le contenu de ce poème chanté est le suivant:

1. allah u ɛlam is idhaš isli

2. ur idhiš aš kudd is isrut

3. iffu lḥal iffud ylli nu (2)

4. iffu lḥal arunt tramin (2)

5. tigayzin kullu mllulnin (2)

6. iffu lḥal iġ^{w}lid u manar (2)

1. Par Dieu le marié est certainement intimidé!

2. Il ne l'est pas parce qu'il a terminé le dépiquage.

3. Le jour se lève et trouve ma fille. ..

4. Le jour se lève et les chamelles mettent bas,

5. Des chamelons tout blancs.

6. Le jour se lève ainsi que l'étoile du matin.

Ce poème chanté et accompagné de danses, en l'honneur des deux jeunes époux, manifeste les souhaits de bons augures de leur communauté. Il exprime clairement l'idée qu'il n'y a pas lieu de craindre d'éventuelles difficultés pour le couple, lors de la nuit de noces, étant donné que l'époux vient de terminer le dépiquage. Celui-ci lui assure une sécurité économique. Il peut aussi signifier que le marié a atteint la maturité puisqu' il a achevé cette opération pour son compte.

Des vœux sont aussi adressés à la mariée à qui on souhaite la prospérité et la fécondité par l'évocation des chamelles et des chamelons. Une idée de pureté, rendue par la blancheur des chamelons, est aussi suggérée.

"Amanar" que j'ai traduit par : « étoile du matin », me semble, sans avoir de certitude à ce propos, être «le baudrier d'Orient» .

L'idée de l'association de l'étoile «amanar» avec le baudrier d'Orient m'est suggérée par l'expression chleuh : «lbikks u manar»: la ceinture d'«amanar». Je regrette, toutefois, de n'avoir pas pu mener plus loin ce rapprochement bien que l'on m'ait précisé que cette étoile servait de guide aux voyageurs et notamment aux caravanier qui circulaient de nuit.

C'est pourquoi, je me garderai de me prononcer ici sur la symbolique de cette étoile.

Si on revient au poème et qu'on l'examine d’un point de vue structurel, nous remarquons qu'il est composé de 51 vers et de 7 parties d'importance inégale. Il se présente comme suit :

1 - le prologue dans lequel Dieu est invoqué, puis,

2 - le poème rentre dans le vif du sujet en traitant des termes du contrat de mariage;

3 - la position sociale et le rapport de forces entre les deux parties concernées;

4 - le rituel de passage du statut de jeune fille à celui de la femme mariée : coiffure particulière, henné et maquillage, etc.

5 - le retour à la position sociale de la mariée mais cette fois-ci en terme d'alliance,

6- les obligations réciproques entre les deux parties de l'échange matrimonial

7 - le cérémonial des adieux au moment où la mariée quitte la maison paternelle avec une deuxième invocation de dieu qui constitue l’épilogue du chant.

A part la première et la dernière partie, le poème nous donne une idée relativement précise sur la stratégie matrimoniale dans cette région de l'Anti-Atlas Occidental.

Mais, je ne vais pas revenir sur ce sujet, largement traité ailleurs[5]. Par contre, l'attention du lecteur sera certainement attirée par les attributs accordés à la femme.

Sa comparaison avec le faucon, symbole de la liberté chez les Chleuh est significative. Sa fonction de reproductrice n'est pas pour

(5) - Cf, ci-dessus le chapitre sur l’alliance matrimoniale.

autant oubliée, elle est symbolisée par le grenadier (fonction génitrice) et par l'essaim d'abeilles dans lequel elle va s'intégrer (fonction économique).

Le poème est aussi traversé par des images qui évoquent la fertilité et l'abondance. Il faut dire que dans ce pays à l'aridité chronique, la femme est quasiment assimilée à la terre.

Ce n'est pas seulement le rituel du henné qui symbolise la baraka et l'abondance mais, la préparation de la mariée – du début jusqu'à la fin – ne manque pas de rappeler des similitudes avec la procession de l'évocation de la pluie appelée «Taghnja».

N'est-ce pas déjà là un autre rituel où la femme et la terre forment un tout ?

B) Le mariage préférentiel à Lakhsass

Les recherches entreprises jusqu'à aujourd'hui sur le système de la parenté s'accordent pour considérer que la vie sociale s'organise autour de celui-ci. Au mariage endogame, pratiqué par la majorité des Maghrébins et qui, selon Lévi-Strauss, ne se trouve que dans les sociétés hautement différenciées, s'oppose le mariage exogame. A ces deux types de mariage, s'applique le système classificatoire ou le système descriptif. Les deux systèmes peuvent être combinés. L'utilité de cette combinaison réside dans le fait que dans les communautés dites de «civilisation orale», à l'instar de celles d'Afrique du Nord, à partir de quatre générations, en moyenne, on perd le lien avec l'ancêtre fondateur. La communauté Ahksass ne diffère pas à ce niveau.

Etudié jusqu'à maintenant dans sa composante endogame, le mariage maghrébin a fait l'objet de deux théories : l'une, structuraliste, qui considère que le mariage avec la cousine parallèle, patrilatérale est un moyen pour intégrer la lignée dans un ensemble structuré (Jamous, 1981, pp. 248-249), l'autre, fonctionnaliste, qui

conclut que ce mariage contredit la solidarité segmentaire (mariage avec les lignées lointaines) dans la mesure où il vise une alliance politique et économique (Peters, à propos des Bédouins de la Cyrénaïque, in Jamous, 1981, pp. 247 -248).

Bourdieu (1980. pp. 271-331) conteste l'usage des méthodes employées jusque là, notamment à propos du mariage dit «arabe» et privilégie l'étude généalogique qui permet de prendre en compte l'ensemble des données suggérées par le mariage endogame. Le fait que le système des stratégies matrimoniales appartient à l'ensemble des stratégies dans lesquelles l'individu tend à reproduire les stratégies socio-économiques, est pour lui primordial.

L'étude généalogique doit donc être liée à l'étude socio-économique dans une stratégie politique. Il distingue le mariage ordinaire, pratique, négocié par les femmes et le mariage extraordinaire, officiel, négocié par les hommes en dehors de la tribu dans le but de contracter une alliance politique.

La méthode de Bourdieu a permis une autre approche de l'alliance matrimoniale bien qu'il faille considérer qu'elle présente des faiblesses. Dans sa façon de procéder, cette approche qui a recours au passé, oublie la perte du fil de la lignée ascendante. En éclairant le présent par le passé, elle ne peut réellement accorder de l'importance aux problèmes d'adaptation à la réalité actuelle. On peut aujourd'hui passer de l'endogamie à l'exogamie ou faire le contraire. On assiste même à un recul net de l’endogamie.

Enfin, le colloque «Production, Pouvoir et Parenté dans le monde méditerranéen»[6] a tenté de dégager les différents types d'endogamies dans le bassin méditerranéen. En effet, l'endogamie ne suppose pas uniquement le mariage avec la fille du frère du père car, il peut exister une endogamie de tribu, de caste ou de classe. De même, on peut être endogame dans le but de sauvegarder son

(6) - Organisé par l’E.R. A. 357, C. N. R. S./E. H. E. S. S. en 1967

identité ou ses biens, par exemple, ou bien parce que l'endogamie nous est imposée. Ces deux pratiques étaient courantes chez les familles chorfas ou maraboutiques.

Jusqu'aux années soixante où l'émigration dans les villes du Nord du Maroc et à l'étranger a pris des proportions sans précédent, le mariage akhsassi était non seulement exogame mais il revêtait, en plus, un caractère exclusif. La tribu voisine, Aït Brayim, constituait de cette façon le groupe avec lequel tout individu masculin de la communauté akhsassi pouvait s'allier. En revanche, le mariage avec le groupe des Aït Jrrar reste, jusqu'à aujourd'hui, très rare. Cette préférence se manifeste dans des adages akhsassi concernant l'alliance matrimoniale :

- tabrayimt tga laammart n tgmmi.

La femme Aït Brayim est une maîtresse de maison.

- tajrrart tga Lekhla n tgmmi.

La femme Aït Jrrar est une ruine (pour la maison).

- tahsasit tga anggunk.

La femme akhsassi est ton égale.

Et, comme s'il voulait rectifier le sens du dernier adage, l'Akhsassi se presse de considérer que dans tous les cas :

- ayada n tmġart ġ dar argazns.

Le patrimoine (mobilier ou immobilier) de la femme se trouve chez son mari. Il nous rappelle, en effet, que la fille akhsassi n'a pas droit à l'héritage paternel.

Aucun adage de ce type ne mentionne les groupes dans lesquels les Akhsassi marient leurs filles bien qu'ils les «donnent» en mariage aux Ibu Drarn ou aux autres tribus de la confédération

Aït Ba Amran. Il n'y a pas de système d'échange de jeunes filles avec les Aït Brayimm et tout se passe comme si les Akhsassi reconnaissaient une sorte de suprématie aux groupes auxquels ils donnent leurs filles. Celle-ci est déniée aux parents de la mariée.

Le mariage akhsassi ne se préoccupe pas d'intégrer la lignée donneuse ou réceptrice. Le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale n'est pas pratiqué et l'union avec la fille de l'oncle maternel n'est pas courante bien qu'elle ne soit pas dédaignée.

Le mariage akhsassi reste, cependant, profondément fonctionnel dans le sens où il traduit l'ensemble des préoccupations socio-économiques de la communauté.

On ne peut que regretter l'absence d'une étude généalogique et statistique du mariage préférentiel akhsassi. L'absence d'une mémoire fidèle chez mes informateurs ainsi que celle de documents permettant une étude quantitative fiable, feront que cette recherche présentera éventuellement des faiblesses à ce niveau. Aussi, la description des structures familiales akhsassi aussi détaillée soit-elle, pourrait ne pas permettre pour autant de dégager un système matrimonial global. Ce système a cependant des particularités intéressantes.

Pour mieux cerner ce mariage et dépasser le stade descriptif, il convient d'analyser les particularités qu'il présente. Il apparaît alors nécessaire de procéder selon la démarche suivante :

1) L'analyse des adages et du chant nuptial akhsassi.

2) L'examen de la position de la femme par rapport au régime foncier coutumier.

3) L'observation des fluctuations des leffs dans la région, leffs qui sont liés, entre autres, aux alliances matrimoniales de chaque tribu ou fraction de tribu.

1. Adages et chant nuptial.

Pour des raisons de commodité, nous avons procédé à l’analyse du chant nuptial dans un chapitre à part ; retenons seulement que ce chant montre que les qualités de la mariée rejaillissent sur sa belle famille ainsi que sur sa famille qui se glorifient de leurs richesses respectives. Pour qualifier la grandeur de sa parentèle, il n’est pas fait mention des consanguins agnatiques. Seuls la mère, le père et les frères, définis par rapport à l’axe matrilinéaire, interviennent. Seuls, ils se félicitent de la richesse du mariage. Enfin, seuls, ils sont évoqués par les parents du marié dans le rôle de donneurs de femmes.

Un retour aux adages permet de révéler que, loin d'obéir à un choix unilatéral, la stratégie matrimoniale akhsassi investit dans l'institution du mariage des valeurs qui régissent celle-ci dans sa globalité.

La femme «tabrayimt» qui constitue le choix idéal, n'est pas simplement appréciée en tant que maîtresse de maison - les autres femmes seraient capables de tenir le même rôle - mais aussi, pour autre chose. L'analyse du terme «lɛmmart » laisse apparaître une autre conception qui semble être la plus présente dans l'esprit de celui qui a recours à cet adage. «lɛmmart» vient du mot arabe «ɛamir» qui signifie, «rempli». Le terme en berbère tachelhit signifie aussi, tenir compagnie à quelqu'un. Ainsi, la signification de «lɛmmart» s'oppose-t-elle à l'idée de solitude dans ce qu'elle connote de déperdition, de vacuité et de sauvagerie.

L'adage relatif à la femme «tajrrart» prend alors tout son sens si l'on saisit son lien avec l'adage se rapportant à «tabrayimt».

Qualifier la «tajrrart» de «Lekhla» qui représente le monde naturel par opposition au monde social, fait d'elle l'antithèse de la «tabrayimt». Cette façon de considérer la «tajrrart» a pu être dictée

par la différence des usages sociaux existant entre la tribu Aït Jrrar et la tribu akhsassi.

Les Aït jrrar, groupe arabophone vivant au milieu de tribus amazighophones, doivent probablement préserver des pratiques sociales qui leur sont propres et se trouvent, de ce fait, exclus des échanges matrimoniaux avec leurs voisins.

Les Akhsassi visent à dépasser, par leur mariage préférentiel, le cadre de la familiarité entre les deux parties de l'échange. Ils tiennent en effet à compter sur l'aide et sur l'assistance mutuelles de leur oncle maternel ou de leurs «iḍulan»(7) en général comme le montre leur chant nuptial. Nous nous retrouvons devant la même préoccupation qui, cette fois-ci, est traduite par les deux premiers adages. «lɛmmart n tgmmi» exprime la prospérité familiale, laquelle est inconcevable sans l'appui de l'oncle maternel ou des «idulan». Une telle conception de la prospérité est plutôt mal perçue par les Aït Jrrar, endogames. Une alliance matrimoniale ne peut donc être contractée avec eux.

Le dernier adage concerne la femme akhsassi. Elle y est considérée comme l'égale de l'homme de sa tribu. «Anggu» signifie en effet, être du même âge que quelqu'un, être du même rang social que lui ou être son égal au niveau statutaire et juridique.

A la lecture de cet adage, on est tenté de penser qu'un homme akhsassi ne peut se marier avec une femme de sa tribu à moins qu'il ne lui reconnaisse un statut égalitaire, notamment au niveau du droit. Or, la jeune fille «takhsassit» n'hérite pas de son père. La marier dans sa tribu signifierait éventuellement l'expression d'un désir à son droit à l'héritage. L'existence d'une coutume farouche relative au patrimoine immobilier semble ne pas permettre cette éventualité.

(7) - Voir tableau n°45.

L'analyse du régime foncier akhsassi contribue à mieux mettre en relief les raisons de l'exclusion d'une forme d'endogamie tribale.

2. La femme et le régime foncier.

L’examen du régime foncier akhsassi permet de constater qu'à l'exception d’une infime superficie de terres «melk individuel», le reste des domaines (champs cultivables, vergers et forêts d’arganiers, etc.) est sous un régime d'indivision. Ce qu'on appelle les domaines «habous», qui prouvent l'usage d’un autre procédé pour déshériter les filles, est pratiquement inconnu par les gens de la tribu. La littérature populaire akhsassi nous parle pourtant et notamment dans les contes de «ssadaqa», littéralement «d'offrande», dont l’objet fut les terres du patrimoine offertes au profit des saints de la mosquée ou des zaouias. La «ssadaqa » remplit bien, dans le conte, la fonction des biens «habous» dans le sens où ils sont inaliénables mais toujours est-il que cette pratique de donation est considérée par les Akhsassi comme leur étant étrangère.

Tableau n° 1 :

Tableau comparatif des différents types de relations existant dans le mariage dans certaines régions amazighes avec des «iḍulan», en général, et avec l'oncle maternel, en particulier.

	Touaregs	Akhsass	Rifains	Kabyles	Aït jrrar
Mariages endogames cousine parallèle patrilinéaire	0	0	+	+	+
Mariages exogames y compris avec la fille de l'oncle maternel.	+	+	0	0	0
Relation avec l'oncle maternel.	+	+	0	0	0
Aide et assistance a/de l'oncle maternel	+	+	0	0	0

Ljmaât du village ou, en cas de dissensions, celle de la fraction, a de tous temps, réglé les différents conflits successoraux se posant aux «ikhs» selon une procédure coutumière. L'«ikhs» est, dans sa globalité, le propriétaire d'un domaine quelconque. Le patriarche procède au partage des champs cultivables entre les différentes «takatin», (foyers) composant son «ikhs». Aucun individu (homme ou femme) ne peut prétendre à un quelconque droit, il a sa part sur le patrimoine de l'«ikhs» s'il n'est pas chef de «takat». D'où l'héritage qui concerne takat et non l'individu qu'il soit homme ou femme.

Ains, tout en étant collectif, le patrimoine est aussi individualisé et ce de telle sorte que chaque chef de «takat» connaît bien les champs cultivables qui lui appartiennent de droit, de même que les parts de la cueillette collective qui lui reviennent.

Les sujets prêtant à la discorde à l'intérieur de l'«ikhs» sont innombrables. Ceux, relatifs à l'émigration ou aux clauses de la vente à réméré en font partie avec d'autres. Selon le droit coutumier akhsassi, un petit-fils mineur n'hérite pas de son grand-père si son père meurt avant ce dernier. Cette lacune de la coutume, qui semble venir de la juridiction akhsassi dans sa formation originelle, concrétise un autre élément de fission qui se produit cette fois-ci au cœur même de la lignée. Les Akhsassi se sont ingéniés à palier cette faille en instituant une convention dite «lmaqam», littéralement « le testament » oral ou écrit formulé par le grand-père, qui permet au petit-fils d'hériter. Il ne s'agit pas ici de discuter l'importance de cette convention ni la réalité de son application mais il convient toutefois d'attirer l'attention sur son caractère facultatif. Nous pouvons imaginer la situation d'un orphelin ne bénéficiant pas de «lmaqam» et de celle de sa mère. Celle-ci est souvent obligée de chercher refuge chez ses parents avec ses enfants pour y être prise en charge.

Dans le cas où le grand-père meurt avant le père, l'orphelin, bien que mineur, est alors considéré comme successeur légitime. Dans une pareille situation la coutume reconnaît à la femme qui

décide de rester dans l'«ikhs» de son mari, le droit au collectif et au statut de chef de «takat». Elle bénéficiera alors de ces privilèges jusqu'à la majorité de son enfant (c’est-à-dire jusqu’à son mariage). L'adage qui fait autour de lui l’unanimité des Akhsassi : «le patrimoine (immobilier) de la femme se trouve chez son mari», peut ainsi cacher de multiples significations dont celles que nous venons de voir.

L’option pour l''endogamie exprimerait l'exacerbation extrême des éléments de fission à l’intérieur du clan qui mettraient l’Akhsassi devant deux éventualités :

1) Marier sa fille dans la tribu et se retrouver un jour face à des ayants droit de sa tribu, si ce n’est pas sa fraction, qui revendiqueraient leur droit à l’héritage. Cette éventualité comporte des éléments de discorde. Elle risque de détruire le principe de l’indivision sur lequel repose la cohésion et l’unité du groupe agnatique donc, de la fraction ou de la tribu. Eviter cette éventualité nécessiterait de marier sa fille en dehors de la tribu.

2) Marier sa fille dans sa lignée patrilinéaire, ce qui constitue la deuxième éventualité, résoudrait le problème de l’héritage de la fille mais c’est se retrouver, en revanche, privé de ses alliés extérieurs dans le cas d’un conflit, se rapportant à la terre, avec l’oncle paternel ou ses enfants. Le droit local n’a pas opté pour une telle privation. Elle a agi dans un esprit montrant que la communauté vivait alors dans un milieu en proie, pendant des années, à l’instabilité économique et aux guerres fratricides.

L’option pour le mariage exogame n’exclut pas le souci de veiller à se marier selon son rang social avec une prééminence réservée aux hommes. En effet, dans ces contrées, on évite les mariages entre les familles trop inégales et on tient au principe d’accorder la suprématie aux hommes et le primat aux aîné(e)s dans les stratégies matrimoniales. L’aîné est en effet mieux préparé

à la vie que le cadet : il participe très tôt à la gestion du patrimoine, aux transactions et aux réunions de la jmâa. Bref, il est appelé à assurer le rôle d'un futur chef de clan. Quant au fait de marier la cadette avant l'aînée, cela rend cette dernière suspecte d'avoir un défaut physique ou moral.

3. Les fluctuations des leffs dans la région.

La guerre entre les différentes tribus ou fractions était un fait permanent dans la vie quotidienne des gens. Cet échange de violence n'obéissait pas à la logique développée par Montagne (1930) qui oppose le leff «Taguzult» à son ennemi héréditaire le leff «taḥggat».

Les Akhsassi se disent tous être «tagzzult», mais ils considèrent que ce terme n'a jamais été lié à une quelconque idée d'ethnie, de leff ou de ligue. Pour eux être «tagzzult» n'empêche en aucun cas de se retrouver engagé dans une lutte même contre ses propres frères.

La guerre tribale en Anti-Atlas en général n'avait pas non plus un but conquérant dans le sens expéditionnaire de la razzia. Elle s'inscrivait dans le cadre économique régional résultant en lui-même d'une minutieuse coutume soucieuse de l'équilibre entre les différentes fractions. Cette économie reposait sur la crainte de la fission entre les divers agents économiques. La tradition favorisait la fusion en encourageant la participation aux rituels magico-agraires (repas communautaires dans les villages) et aux serments collectifs (sacrifices de bêtes à cornes et «lmɛruf» au niveau de la fraction).

Par contre, elle n'agissait pas de même au regard de la vie interne de l'«ikhs» où primait l'ordre individuel. Son silence à ce propos pourrait laisser supposer l'existence d'une contradiction en son sein mais nous ne devons pas oublier qu'elle manifestait une confiance absolue en l'autorité du patriarche, cette confiance faisait de lui le véritable détenteur du droit privé. C'est du patriarche que

dépendait, en fin de compte, tout l'équilibre économique et social. Il pouvait faire preuve d'une authentique responsabilité. Devant ce comportement, la jamâ ne pouvait que lui prêter main forte et, au besoin, tempérer certains de ses excès. Il pouvait aussi manifester certaines faiblesses en cédant par exemple à la tentation de ne pas établir «lmaqam» au profit de son petit-fils ou en oubliant de le mentionner dans l'héritage. Cette défaillance, si elle existait, laissait le champ libre à l'intervention étrangère des «idulan». Les dissensions pouvaient aussi avoir lieu avec ses propres enfants, chefs de «takatin», s'ils se sentaient défavorisés dans le partage du collectif car, je le rappelle, le champ est individualisé voire personnalisé, une «takat» bénéficiant d'un champ lui donne toujours le nom de son chef, de telle sorte que toutes les surfaces cultivables sont ainsi identifiées: «igr nd lḥsn», le champ de ceux de Lḥsn, etc.

Si les défaillances des patriarches dans l'exercice de leurs responsabilités étaient rares, la guerre, en revanche, ne l'était pas. D'autres raisons participaient à son déclenchement, par exemple les conflits se rapportant aux terrains de pacage. Les jmaâ ne réussissaient pas toujours à mettre fin à ces différends malgré la précision du droit pénal coutumier sur ce sujet. Il faut dire aussi que dans le cas d'une sécheresse, pour ne prendre que cet exemple, il est toujours difficile de respecter la loi. Toujours est-il que pour l'ensemble des possibilités de dissensions, l'appui sur les alliés extérieurs au groupe s'avérait nécessaire. Il était même vital.

La prise en considération de ce qui vient d'être dit et un retour aux événements du milieu du XIX^{ème} siècle, montrent que la logique des alliances entre fractions n'obéissait pas seulement aux simples questions d'intérêts propres au groupe mais aussi à d'autres ordres relevant, entre autres, des alliances matrimoniales. Ainsi, à la suite d'une lutte intestine opposant deux «ikhs» de villages différents mais appartenant à la même fraction, la situation avait rapidement donné lieu à un engrenage de conflits dans lesquels se confrontaient les alliés respectifs notamment matrimoniaux de chaque partie (Justinard, 1949, p.138).

Au terme de cette analyse, on peut considérer que la combinaison des différents éléments qui interviennent dans le mariage préférentiel akhsassi font que celui-ci doit obéir à trois critères quant au choix de la conjointe :

1) La prise en compte de la relation d'aide et d'assistance économique avec les «iḍulan» en général et avec les oncles maternels, en particulier(8) .

2) Le souci de ne pas compromettre l'unité tribale en instaurant, par le mariage endogame, la discorde entre les factions de la tribu concernées par ce ménage.

3) La nécessité d'avoir des appuis à l'extérieur pour affronter un éventuel échange de violence avec les factions rivales, voire éviter et décourager celui-ci.

L'ensemble de ces impératifs concourt à donner au mariage préférentiel akhsassi une originalité peu commune avec le reste du Maghreb.

C) L'institution du mariage

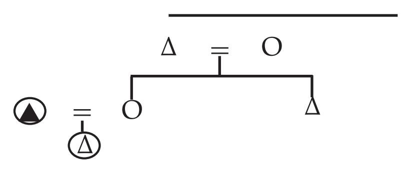
La vie familiale akhsassi est le lieu d'exercice par excellence de la coutume car le groupement familial est l'une des rares institutions qui a, jusqu'à maintenant, le mieux résisté aux multiples influences subies par la communauté.

La mariage qui est à la base de toute vie familiale confirme notre hypothèse dans le sens où les différentes démarches ainsi que les rituels qui l'accompagnent, donnent lieu à des rencontres entre divers ordres : rites, magie, azerf (droit) , morale, religion, etc. Le but de cette étude n'est pas d'analyser, chacun de son côté, ces différents ordres mais de décrire le processus global constitutif de leur champ de rencontre et qui fait qu'on peut considérer qu'il y a

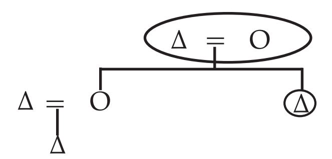
(8) - Voir tableau n°2 p 51

Tableu n°2

Schéma figurant les types de la relation familiale dans la tribu aḫsas



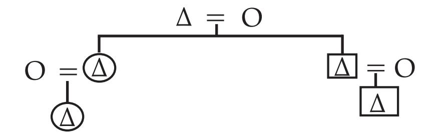
Les bénéficiaires de la relation avec les “iḍulan” :
égo : bénéficiaire de la relation, beaux-parents- et beau- frère
neveau : bénéficiaire de la relation, grands-parents maternels et oncle maternel



O Les dispensateurs de soutien vis-à-vis “iḍulan” : le soutien n’est reciproque que lorsque les “idulan” sont faibles économiquement par rapport aux premiers.

Δ = O
Δ = O
Δ = O

Rapports fondés sur l’affection, le droit et le devoir.



O ≠ Rapports fondés sur une tension permanente. On se surveille mutuellement, d’autant plus qu’on dispose de partimoines dont la majorité est indivise. Toutefois, le respect prime de telle sorte que la tension ne s’éxprime que rarement à l’extérieur.

non seulement mariage institué mais que ce mariage est aussi l'expression d'un fait social total.

1. Les épreuves initiatiques.

Il existe chez les Akhsassi une pratique qui est, le moins qu'on puisse dire, insolite. Cette pratique dont l'origine se perd dans la nuit des temps a pour nom l'«almuggar n tfrḫin» ou la frairie des jeunes filles, le terme de «almuggar» est communément connu sous le terme «Moussem»

Chaque année, à la veille des labours, les jeunes filles accompagnées de leurs mères ou de leurs grand-mères et les jeunes hommes se rassemblent autour du tombeau de l'«agurram» (saint) Sidi Mussa et participent à une fête où «aḥwach» (chants et danses) et commerce s'entremêlent. L'«almuggar» attire essentiellement les Akhsassi, les Aït Brayim (la frairie a lieu sur leur territoire) et d'une façon moindre, les autres tribus limitrophes. Cet «almuggar» est unique en son genre dans l'Anti-Atlas Occidental et peut-être même dans l'ensemble géographique que constitue le Sous, et rappelle l'Agdud de sidi Ulmghni à Imlchil.

Aucun homme marié, exception faite des bijoutiers et de certains autres commerçants, notamment ceux qui sont spécialisés dans la vente des produits de beauté et des fruits secs, n'est admis dans l' «almuggar». Les femmes considèrent qu'un homme marié qui transgresse, par sa présence à l' «almuggar», la loi du Saint, se verra «manger» sa capacité de procréer par les femmes présentes. Est-ce là une vision mythique ou tout simplement la justification d'un interdit imposé à l'homme marié ?

Aucun de mes interlocuteurs ne connaît, de manière explicite, l'origine ou le but de l'«almuggar» mais, ils sont tous unanimes pour dire que : «ġikad asd nufa. id babatng d ġwilli zwurnin» : « c'est ainsi que nous avons trouvé nos ancêtres et ceux qui nous ont précédés». Ils affirment aussi que, de tous temps, la clôture de l'«almuggar» annonce l'ouverture de la période des labours.

Bien qu'ayant encore des fidèles, l'«almuggar n tfrḥin» perd de plus en plus de son importance. Il relève déjà, et ce depuis l'indépendance, d'une pratique plutôt marginale, contrairement à la fête des fiançailles d'Imilchil dans le Haut Atlas qui a encore lieu, d'une façon dénaturée, dans un but de promotion touristique.

L'«almuggar» ne constitue plus désormais qu'un vestige du passé. Figurerait-il une procession rituelle rendue à une divinité de la fécondité, ou une fête des fiançailles et des mariages qui montrerait un aspect relevant des «conditionnements collectifs»? (Berque, 1978, p. 340) à l'exemple du rituel de la circoncision?[9] Sans pouvoir pour le moment - faute d'informations complémentaires et par crainte de déborder du champ d'étude fixé ici - mener une étude approfondie pour répondre aux interrogations que suscite l'«almuggar» quant à son origine, son but initial et ses significations, on ne retiendra de ce rituel que deux éléments essentiels : d'une part, un fait relevant des stratégies matrimoniales concédées aux femmes[10] car, le contact entre les jeunes filles, leurs mères et leurs grands-mères ne peut se concevoir en l'absence des dites stratégies; d'autre part, une forme d'initiation à la sexualité pour les jeunes des deux sexes. C'est d'ailleurs le rituel de l'«almuggar» qui nous a conduit à prendre en considération la pratique des épreuves initiatiques.

Les épreuves initiatiques akhsassi ne se limitent pas à l'«almuggar». En effet, atteindre l'âge de la puberté ne suffit pas, pour le garçon, à satisfaire aux conditions préalables à tout contrat de mariage. Il lui faut aussi prouver, par ses actes, qu'il est en mesure de jouer un rôle économique - lequel n'est pas encore similaire à celui d'un vrai chef de famille - et démontrer sa capacité d'«amazzal», c'est-à-dire, de véritable agent économique, au sein de la «takat».

(9) - Au pays Akhsass, on organise une fête commune dans laquelle on circoncit tous les enfants ayant atteint l'âge de la circoncision : 2 à 4 ans.
(10) - Les dites stratégies ne m'ont pas apparu évidentes lors de mes enquêtes. Ceci pourrait signifier, bien sûr, que je n'étais pas en mesure de les repérer.

Nous sommes là en présence d'une pratique particulière à l'ensemble du monde chleuh. Ainsi, l'initiative de contracter un mariage se trouve partagée entre le garçon et ses parents bien que ce soit, généralement, le garçon qui manifeste son désir de se marier en gardant pour lui une partie de l'argent ou des céréales gagnées comme salaire. La règle veut qu'avant un certain âge - d'ailleurs mal précisé - on donne l'intégralité de son salaire à son père.

La préparation au mariage peut donc donner lieu à différentes pratiques d'initiation à la gestion d'un foyer. Celles-ci peuvent varier d'une famille à une autre.

Il n'est pas rare, en effet, qu'un père intervienne auprès d'un fils mou n'ayant aucun sens des responsabilités afin de le stimuler ou qu'un autre se voit contraint de freiner les excès d'un fils jugé peu économe. Il peut en revanche arriver qu'un père cherche à tempérer les ardeurs de son fils en le persuadant qu'il est encore trop jeune pour penser au mariage.

Le cas du père avide ne pensant qu'à profiter le plus possible du travail de son fils n'est pas rare non plus mais, à ce moment-là la jmaâ intervient très souvent et réussit toujours à convaincre le père de mettre fin à cette injustice. Parallèlement à cette initiation à la gestion du foyer, a lieu une autre initiation à caractère sexuel et située en dehors du «tagwrit», «stage prénuptial» des Seksawa lequel consiste en «une période de fréquentations préalables à la cohabitation» pour les deux fiancés et, «de durée indéfinie» (Berque, 1978, p. 341).

Le «stage prénuptial» akhsassi relèverait plutôt de l'épreuve initiatique rapporté dans le *Conte Kabyle* (Lacoste-Dujardin, 1982, p. 359), encore que l'initiation étudiée ici soit suivie par de jeunes garçons et filles non encore mariés[11] .

---

(11) -A la différence de l'épreuve initiatique du *Conte kabyle* qui met les jeunes garçons en présence de femmes plus expérimentées, voire âgées.

L'épreuve initiatique akhsassi n'autorise aucun rapport sexuel mais une certaine forme de liberté permet aux jeunes de se rencontrer et de faire l'apprentissage de la relation entre hommes et femmes. Cette liberté est réglementée de manière précise et ouvre, le plus souvent, sur des domaines autres que la sexualité.

Les rencontres sont strictement interdites entre les filles et les garçons d'un même village, pour la simple raison qu'on ne peut, semble-il, facilement admettre «une atteinte à l'honneur de l'un des membres de son village», «ad ur nkks lɛrada n yan ġ ait «lmudɛ». Ceci traduit une attitude ambiguë dans la mesure où on admet le contact de ses filles avec les garçons des autres villages. Est-ce le signe d'une certaine vision particulière de l'honneur ? En fait, il doit certainement s'agir d'un interdit imposé aux filles, interdit tel qu'elles sont inconsciemment perçues en tant que sœurs avec lesquelles tout rapport affectif ou sexuel relèverait de l'inceste(12). Les rencontres ont lieu, habituellement, dans les forêts d'arganiers, là où les filles vont ramasser le bois ou dans les champs, au printemps, saison propice à de telles épreuves initiatiques, pendant la période des sarclages. Elles ont aussi lieu au vu et au su de tout le monde, d'autant plus que l'architecture des maisons akhsassi fait qu'on peut observer, d'une terrasse, tout le panorama environnant et surveiller les déplacements de chacun, les douars étant, en général, agrippés à la montagne.

Une autre preuve du respect de cette coutume se manifeste dans le fait que les garçons vont parfois rejoindre les filles de leur village dans les champs ou dans la forêt, dans le but de les taquiner en les surprenant avec leurs soupirants des villages voisins. Une telle situation donne parfois lieu à de petites batailles rangées qui ne sont pas sans nous rappeler les batailles entre les leffs. Les jeunes filles ne manquent jamais de prendre parti pour les garçons de leur village bien qu'il leur arrive d'être elles-mêmes malmenées par eux.

(12) - Ceci est l'une des explications de l'option exogame de la tribu.

Un jeune homme, qui n'est pas encore consacré comme adulte, passe nécessairement par une autre série d'examens. Par exemple, la jmaâ tolère de plus en plus sa présence en son sein bien qu'il soit souvent l'objet de plaisanterie de la part de ses membres. Il se voit rejeté, en revanche, d'une manière catégorique par cette même Jmaâ si son père s'y trouve aussi car cette institution ne peut admettre leur double présence tant que le garçon n'est pas marié.

Dans la maison paternelle, son isolement qui se concrétise par l'octroi d'une chambre individuelle, manifeste son désir d'indépendance. Au cas où il ne lui est pas possible d'acquérir une pièce indépendante, le père décide alors d'aménager, grâce à l'apport économique du fils, un coin pour celui-ci dans la maisonnée parentale ou à défaut, si elle-ci est exiguë, à l'extérieur, en se gardant bien de ne pas l'éloigner de lui. L'idéal serait de lui construire une maison dans le bloc(13) du village appartenant à son «ikhṣ».

De l'avis de beaucoup de jeunes akhsassi, cette période initiatique s'avère difficile et insupportable à la fois. La difficulté se manifeste par l'ambiguïté comportementale exprimée aussi bien par l'adolescent(14) que par son entourage. Le fait d'être pour le garçon au seuil du mariage lui est signifié différemment selon qu'il est dans sa propre famille ou avec les autres membres de la communauté villageoise. Tout porte à croire que les parents ont plutôt tendance à lui faire prendre conscience, implicitement, de son nouveau statut en réprimant tout exhibitionnisme. Ils lui feront, ainsi des remarques sur sa nouvelle manière de s'habiller et lui feront comprendre qu'il ferait mieux de s'occuper de choses plus sérieuses. Ils lui reprocheront le temps de plus en plus long qu'il passe à «traîner» - sous-entendu à courtiser les jeunes filles - au lieu d'occuper son temps utilement. C'est par ce processus qu'on finit généralement par prendre les choses plus au sérieux et qu'on décide de lui parler mariage. Le

(13) - En effet, les villages sont composés de blocs correspondant à des «ikhs»
(14) - C'est le mariage qui fixe l'âge adulte dans la communauté.

comportement des autres membres du village vis-à-vis de l'adolescent est à l'opposé de celui de ses parents en ce sens qu'ils tendent plus à l'encourager dans sa nouvelle façon d'être et à lui faire prendre conscience de la sexualité tout en l'acceptant. Ces deux forces qui se conjuguent de façon duelle permettent toujours à l'adolescent une heureuse sortie de cet apprentissage de la vie.

Au cheminement entrepris par le garçon lors de son initiation, ne correspond pas toujours un autre, identique, pour la jeune fille. A part son contact avec les garçon lors de situations déjà citées plus haut ou dans un «ahwach» organisé par le village ou par la fraction à l'occasion d'une fête, la jeune fille est prise en charge par la famille et surtout par les femmes qui s'affairent beaucoup plus à lui apprendre certains travaux auxquels elle n'avait pas accès jusqu'à présent, par exemple le travail de la laine et du tissage. Elle ne lui permet pas ainsi l'apprentissage assuré au garçon par la communauté villageoise.

Les observations qui viennent d'être faites sur l'adolescence, pourraient faire croire qu'il ne s'agit là que d'une série de pratiques sociales révolues. Ce n'est pas le cas, malgré la scolarisation et l'accentuation du travail salarial qui, entre autres choses, font apparaître un nouvel ordre auquel sont liées les aspirations de la jeunesse marocaine.

Certes, les jeunes akhsassi se détachent de plus en plus de la vie quotidienne des villages et s'éloignent de ce fait, d'année en année, de la tradition. Des signes de désarroi ont même fini par apparaître chez ces jeunes gens qui vivent de plus en plus une adolescence prolongée. On se marie de plus en plus tard alors que la vision de la société n'a pas changé» vis-à-vis du célibataire[15].

Ce désarroi se manifeste par des pratiques jusque là étrangères à la communauté, allant de l'usage excessif du tabac, si ce n'est du kif,

(15) - Celle-ci continue à considérer comme adolescents des jeunes célibataires de plus de 20 ans, le mariage continuant à marquer le passage à l'âge adulte.

à la consommation d'alcool et à la fréquentation de lieux de prostitution dans les centres urbains les plus proches : Tiznit, Goulimine, etc.

Ces «déviations», considérées comme telles par les gens du pays, ne sont pour le moment que le fait d'une minorité qui s'agrandit, il est vrai. Elles traduisent en même temps le processus d'une mutation qui ne peut se faire sans douleur.

2. Principales démarches pour contracter un mariage.

Le mariage akhsassi suppose l'accomplissement de démarches successives et distinctes les unes des autres, se présentant ainsi :

a) « amšawr», littéralement, «consultation ou négociation». C'est en général le jeune homme qui, voyant son rôle d'agent économique consacré, manifeste la volonté de vouloir se marier. Il peut en parler soit directement à sa mère, soit se servir de sa grand-mère ou toute autre personne du village, comme intermédiaire auprès de son père. La décision de marier un garçon peut aussi relever de la seule initiative des parents, sans la moindre consultation de celui-ci[16]. Quant au choix de l'épouse, c'est là un domaine, strictement réservé aux parents. Une fois leur choix fixé, on rentre dans la phase appelée «amšawr».
Le père, accompagné des membres influents de son village, rentre en contact avec le père de la jeune fille. La première rencontre a lieu le jour du souk et n'aboutit sur aucun accord. Elle permet néanmoins au père du garçon de faire sa demande de la manière la plus directe, allant jusqu'à désigner par son prénom la jeune fille concerné, le père ayant bien pris soin, avant d'entreprendre sa démarche, de se

(16) - Cette décision n'intervient qu'au cas où le jeune homme s'avère dépensier. On le marie alors pour mettre un terme à ses excès.

renseigner sur l'objet de cette rencontre. Dans le but de gagner du temps pour pouvoir consulter les siens, le père de la future épouse promet de donner une réponse définitive le jour du souk de la semaine suivante. C'est en fonction de cette réponse que s'ouvriront ou non les véritables négociations sur les conditions du contrat de mariage. Surtout dans sa partie concernant 1'«amrwas» jugée comme étant la plus importante du contrat. Cette phase des négociations aboutit sur une autre étape à caractère rituel : «isiggl» ou «anḍalb».

b) «isiggl», recherche ou «anḍalb», la demande, les fiançailles. Le but de l'«isiggl» est de sanctifier les fiançailles en les rendant officielles. Sa dimension rituelle réside dans l'obligation pour les deux familles de faire le sacrifice solennel d'une bête à cornes, généralement un bélier, offerte par le père du garçon et de partager un repas commun. C'est aussi le début d'une série d'obligations pour le fiancé puisque, outre les cadeaux remis à la fiancée à cette occasion, il lui doit, pendant toute la période les séparant de la nuit de noces, vêtements et bijoux, lors des fêtes religieuses. Il est aussi de son devoir, pendant cette période, de contribuer à l'entretien de sa fiancée. Tout au long de cette cérémonie, essentiellement lors du sacrifice rituel et à la fin du repas commun, des «you-you» avisent l'extérieur de l'accord définitif intervenu entre les deux parties. Ces «you-you» ont fini par associer leur nom à cette phase à tel point que «isiggl» et «tag^{w}rit» ont la même signification.
Les fiançailles peuvent s'étendre sur une période plus ou moins longue mais ne vont jamais au-delà d'une année et prennent fin avec les noces. L'«isiggl» ne permet pas aux deux futurs époux de se fréquenter.

c) «tamġra» : la fête du mariage. Celle-ci se déroule en six actes principaux :

- «ukris», «le baluchon», consistant en la remise par la famille du jeune homme, de cadeaux aux parents de la jeune fille. Je crois déceler dans, cette pratique ce qui peut être l'équivalent de la «taɛmamt» dans d'autres régions, amazighophones. Les cadeaux sont portés par un cortège formé par les membres du village du jeune homme.

  Au même moment a lieu chez la jeune fille une fête rituelle dont elle est le principal objet : le rituel de la coiffure.
- «tanggift», conduite processionnelle de la mariée chez son époux. Une délégation composée des parents les plus proches de la jeune fille, à l'exception de son père, rejoint les membres du village du jeune homme qui orchestrent cette procession.

- Une fois le cortège arrivé à destination, il est reçu par le marié qui, de la terrasse de la maison où auront lieu les noces, lui jette des amandes, des noix et d'autres fruits secs, symboles d'abondance et de fécondité. Après cet accueil, on procède à l'exposition des cadeaux constituant la dot ainsi qu'à l'annonce publique du montant de l'«amrwas».

- Un scribe établit l'acte de mariage en prenant soin de stipuler toutes les conventions à savoir : l'apport dotal de la mariée ainsi que le douaire considérés comme ses biens personnels, le montant de l'«armrwas» qui représente l'engagement de la part du marié de verser à sa femme, en cas de divorce, une somme déjà fixée au cours des négociations.

- La lecture de la «Fatiha» suivie des souhaits de l'assistance aux mariés.

- La nuit de noces proprement dite est suivie, le lendemain, par des «you-you» dans le cas où la jeune fille est vierge.

La fête du mariage akhsassi ressemble à celle des Seksawa dans la mesure où elle comporte une phase rituelle: «ukris», «tanggift», l’exposition de l'apport dotal, la nuit de noces, les «you-you» acclamant la virginité et une partie statutaire constituée par l'annonce publique du montant de 1'«amrwas» et son enregistrement.

Elle en diffère du fait qu'elle ne comporte pas de phase conventionnelle bien que celle-ci ne soit que facultative dans le mariage des Seksawa (Berque, 1978, p. 342).

Dans le mariage traité ici, il est naturel, dans les mœurs, que le douaire et l'apport dotal soient associés à l'« amrwas» et de ce fait ils ne peuvent être considérés à part dans l'acte de mariage. De même, la prise en charge du douaire et de l'apport dotal par le mari, est vécue dans cette région comme allant de soi, d'où, semble-t-il l'absence totale dans ce mariage de cette étape conventionnelle que comporte le mariage seksawa. La différence à ce niveau est secondaire et n'empêche pas qu'on retrouve, par exemple, la même vision de l'état conjugal ou « littihal»(17) .

Le divorce était très rare dans la région même du temps où le montant de l'«amrwas» était fixé par la coutume(18) . De nos jours, les gens ont plutôt tendance à faire de l'«amrwas» et du douaire une question de surenchère. Celle-ci pose d'énormes problèmes aux jeunes restés au pays. Ils subissent une grande concurrence au niveau du «marché matrimonial» de la part de ceux qui vivent en émigration et qui bénéficient de revenus plus importants.

---

(17) - Celui-ci se dessine à travers les différentes modalités du divorce en pays akhsassi.

(18) - Pourtant le montant de l’«amrwas » fixé par la coutume n’était pas élevé et n’avait pas le caractère spéculatif qu’il a aujourd’hui.

Devant une telle situation, on peut imaginer qu'un jeune paysan ne puisse aisément se marier ou encore moins divorcer, quand on sait que le divorce exige du mari non seulement la restitution du montant de l'«amrwas» mais, encore celle de l'apport dotal de la mariée ainsi que le douaire versé par lui à sa femme: sous forme de bijoux de valeur. Les bijoux, généralement vendus au lendemain du mariage pour servir de financement à l'agrandissement du patrimoine de la nouvelle «takat», peuvent difficilement être restitués.

Il est évident que d'autres facteurs socioculturels interviennent pour décourager le divorce chez les Akhsass métis, cela n'empêche pas que l'«amrwas» constitue pour la femme une garantie économique importante dans le cas même de la dissolution du mariage.

Il convient de signaler que depuis les années soixante une autre exigence vient s'ajouter aux différentes conditions qu'impose un contrat de mariage. Les parents des deux fiancés doivent demander, en effet, une autorisation de mariage aux autorités administratives locales. Cette démarche devenue obligatoire vise à limiter certaines pratiques jugées abusives, comme le mariage à un âge précoce : 13 - 14 ans, ou même tout simplement à limiter le nombre des naissances en faisant reculer l'âge légal du mariage à 18 ans.

3. Le mariage akhsassi comparé à quelques autres mariages amazighes.

Le but de ce chapitre n'est pas de faire une comparaison systématique entre l'institution du mariage akhsassi et celles des autres régions amazighophones étudiées jusqu'à maintenant, notamment le Rif et la Kabylie. Il consiste, en revanche, à dégager les différences fondamentales qui les séparent. Cette démarche permettra de mieux saisir les particularités de l'institution analysée ici.

En Kabylie comme dans le Rif où se pratique le mariage endogame, celui-ci est arrangé à l'amiable à l'intérieur de la lignée. Les mariages contractés à l'extérieur du lignage nécessitent des négociations menées par des intermédiaires dont le but est de fixer

le montant de la «taɛmamt» (Kabylie) ou du «sadaq» (Rif). Ces négociations permettent aux deux parties contractantes de se mesurer, à travers la dite somme, par rapport à l'honneur et de se rencontrer après la réussite de ces négociations[19] .

Les négociations au pays akhsass ne revêtent pas le même caractère. Elles se font directement entre les deux chefs de famille et, même si elles n'aboutissent pas, pour une raison ou pour une autre, aucune des parties ne se sentira offensée ou atteinte dans son honneur. On pourrait ainsi considérer que là où le Kabyle et le Rifain manifestent d'une façon parodique leur sentiment et leur vision de l'honneur, l' Akhsassi opte pour une attitude plutôt détachée. Est-ce la raison pour laquelle des manifestations où l'honneur est le plus exacerbé en Kabylie ou dans le Rif, comme la «tawsa» ou la «grama», sont totalement inconnues de la communauté akhsassi ?

Une autre particularité réside dans le fait qu'en Kabylie comme dans le Rif, seul le paiement de la «taɛmamt» ou du «sadaq» valide le mariage. En pays akhsassi, il est validé par l'accord sur le montant de l'«amrwas», Les cadeaux offerts par le mari à sa femme, à différentes occasions, ainsi que la bête sacrifiée pour sanctifier les fiançailles, relèveraient plutôt de l'ordre du rituel parce qu'ils sont le produit de modalités coutumières. Même l'«amrwas» était uniformément fixé, jusqu'à une époque assez récente, par la coutume de la région et se trouve, de ce fait, dissocié du - «sadaq» coranique ou du «sadaq» négocié. L'autre particularité de l'«amrwas», comme je l'ai déjà mentionné, est qu'il n'est versé qu'en cas de dissolution du mariage.

Les différences constatées ci-dessus sont, à mon avis, d'un ordre statutaire. Il en est d'autres qui renvoient à des usages sociaux particuliers à chaque communauté.

---

(19) - Les informations sur le mariage kabyle sont tirées de Bourdieu, *Le sens pratique* et de Lacoste-Dujardin, *Le conte kabyle*, celles relatives au mariage rifain de Jamous, *Honneur et baraka*.

C’est ainsi qu’on peut noter, en Kabylie et dans le Rif, où le sens de l’honneur est particulièrement aigu, l’accentuation d’une ségrégation, déjà existante, entre les jeunes des deux sexes, lors de la période des fiançailles, alors qu’en pays akhsassi tel n’est pas le cas, comme l’ont montré les propos précédents.

C’est toujours pour des questions d’honneur que la consommation du mariage est annoncée par des coups de fusil et suivie par des scènes de cavalerie chez les deux communautés précitées.

Celle-ci est manifestée, en pays akhsassi, par les «you-you» de la mère du jeune époux et ne donne lieu à aucune autre manifestation particulière. Elle revêt ainsi un caractère strictement privé dans le sens où elle n’est suivie d’aucune fête à l’intérieur de la maison maritale.

4. Le divorce dans la communauté akhsassi.

Le droit au divorce étant reconnu à la femme et souvent exercé par elle, plusieurs possibilités de séparation s’offrent aux Akhsassi selon que le divorce soit demandé par l’homme ou par la femme.

S’il est à l’initiative de l’homme, la femme aura droit, comme il a déjà été mentionné, à l’intégralité» de l’«amrwas», à sa dot, considérée comme étant sa contribution au fonctionnement de la communauté conjugale, à ses bijoux, notamment ceux que son mari lui a offerts et à sa part d’acquêt appelée « tizzla ». L’importance de cette part d’acquêt est relative à la durée du mariage[20] . La restitution de tous ces droits doit être obligatoirement faite devant des témoins et en présence des représentants des deux parties, à la suite de quoi, la femme est considérée en état d’«annurzm»[21] et n’a par conséquent, plus de comptes à rendre à son mari. Notons que depuis l’indépendance, la

(20) - Plus la durée du mariage est longue, plus la part est importante.

(21) - «annurzm» de « rzm » : délier et libérer.

justice nationale exige que le divorce soit notifié par un acte délivré par elle.

Si le divorce est réclamé par la femme, elle aura le droit d'emporter sa dot, ses bijoux ainsi que ceux que lui a offerts son mari car ils sont considérés comme étant sa propriété personnelle et sa part d'acquêt. Le divorce akhsassi agit de cette manière parce qu'il reconnaît à la femme un statut que l'on pourrait qualifier, d'associée. En revanche, la femme qui demande le divorce ne peut prétendre, en aucune manière, à l'«amrwas» à moins que le divorce ne soit le résultat d'une déficience jugée grave de la part du mari : incapacité sexuelle, irresponsabilité mentale, absence prolongée et sans nouvelles du mari parti en émigration, etc. Le divorce est aussi notifié comme dans le cas précédent.

Enfin, le divorce peut aussi donner lieu à des situations conflictuelles en cas d'adultère de la femme ou de la non virginité de la mariée, par exemple. Dans ces deux cas, et si divorce il y a, car il arrive que les époux se réconcilient, la femme perd simplement ses droits. Elle est reconduite chez ses parents où elle doit attendre un éventuel remariage lequel arrive rarement, surtout s'il s'agit d'une femme adultère[22] .

Le mariage en tant qu'institution ainsi que le rituel qui l'accompagne, restent conformes à la coutume. L'alliance matrimoniale, quant à elle, a définitivement changé d'objectifs. Conséquence logique de l'échange de violence pendant les guerres tribales, le mariage exogame qui n'est plus qu'un vestige, a cédé le pas à une stratégie d'intérêts où l'importance du revenu financier prime. Le rêve du paysan est de donner sa fille en mariage à quelqu'un de la ville ou à un émigré en Europe. Le rêve du citadin et de l'émigré est de se marier avec une fille

(22) - Les divorces pour non virginité sont à vrai dire assez rares. On peut supposer que si celle-ci existe, elle n'est cependant pas toujours déclarée par le mari, contrairement à l'adultère lequel est soumis à la rumeur et à la publicité entretenues par les villageois, obligeant ainsi le mari à se séparer de sa femme.

de leur région. L'endogamie prend forme dans les villes industrielles du Maroc où les Akhsass se marient entre eux et, à défaut, avec les gens originaires des autres communautés limitrophes.

Au pays même, la nouvelle orientation de la stratégie matrimoniale n'a pas permis au mariage à l'intérieur de la lignée paternelle de faire son apparition. Elle a, en revanche, défavorisé les paysans restés au pays et qui sont très concurrencés sur le marché matrimonial parce qu'ils touchent de plus faibles revenus. Le lévirat, jusque là inconnu puisque la coutume permet à l'orphelin de se dégager de la responsabilité de l'oncle paternel, est une pratique qui évite les dépenses importantes exigées par un mariage.

Une grande distorsion existe donc entre la norme annoncée et la pratique, si bien que, lors de ces dix dernières années, le nombre de mariages entre jeunes d'un même village a surpassé le nombre de ceux contractés dans les communes voisines. De même, la nouvelle stratégie matrimoniale ne cimente plus les communautés dont les intérêts, non seulement immédiats, mais à long terme, ont cessé d'être solidaires. Elle a tendance à se limiter aux proches parents, ceux pour lesquels «les liens sont évidents et la solidarité n’a pas besoin de manifestation» et devient indifférenciée.

Par cette nouvelle donne, les intérêts privés prennent le pas sur les intérêts publics et l’inégalité annule la réciprocité. Ainsi, malgré l’échange monétaire non négligeable qu’engendre un mariage, il s’agit bien là d’une alliance où les parents perdent de plus en plus leur autorité, y compris avec leurs agnats.

D) LES TERMES DE LA PARENTE A LAKHSASS

Les termes de la parenté Akhsass ne présentent pas de différences notables par rapport aux autres terminologies de la parenté Amazighe du Nord du Sahara.

Le terme dominant est «aiyaw» au féminin, «taiyawt», qui désigne pour Ego des deux sexes tous les enfants des femmes de son groupe agnatique. Tous les maris de ces femmes ainsi que toutes les personnes liées à leurs descendants par le mariage - y compris leurs familles - sont appelés «idulan» au singulier «adgg^{w}al» .

Exception faite de «iwi», mon fils, et de «illi», ma fille, on retrouve le terme «aiyaw» pour nommer chacun de l'ensemble des descendants directs de Ego, le pluriel de «aiyaw» étant «aiyawn». Les personnes liées par le mariage à ses descendants de sexe féminin - leurs familles comprises - sont appelées «idulan». Quant aux femmes liées à ses descendants, elles sont appelées «tislatin», au singulier «tislit». Les familles de celles-ci restent «iḍulan».

Une série de noms vient après les termes précités. On a ainsi «baba» : mon père, «inna» : ma mère, «gwma» : mon frère, «ultma» : ma sœur, «dadda» : les deux grands-pères et l'oncle paternel, le terme désigne aussi le frère aîné et «ibba» : la tante paternelle, le mot qui renvoie également à la soeur aînée.

Il me semble que dans la communauté Akhsass, les seuls termes empruntés à la langue arabe sont : «jdda» : qui désigne les deux grands-mères, «khali» : l'oncle maternel et «khalti» : la tante maternelle.

Si nous ne sommes plus au stade où on considérait, tout simplement, que le langage de la parenté «bèrebère» est d'une extrême pauvreté comme chez Basset, (1953, p. 195), on peut continuer de croire, à l'instar de beaucoup de chercheurs qui se sont intéressés à cette parenté, que son vocabulaire présente des anomalies (Jamous, 1981, pp. 261-262).

Des possibilités nous sont offertes, pour éviter un tel jugement, si on n'utilise pas le type de démarche adopté par Jamous consistant à soumettre la terminologie amazighe à une comparaison avec la terminologie arabe. Il est possible de penser que cette démarche peut se justifier par le fait que depuis des siècles l'ensemble des Imazighen

met l'accent sur l'agnation, mais cela cache l'intérêt que représente une autre comparaison, celle qui doit être faite avec les autres terminologies amazighes essentiellement celle des Touaregs. Il est évident que l'étude du mariage et de la structure de la parenté dans les différentes régions amazighophones peut aussi se révéler fructueuse à ce niveau.

Pour ma part, je tiens à préciser que si je vais tenter de suivre la démarche que je viens de proposer, je ne prétends aucunement épuiser par là le sujet. Mon objectif sera d'émettre, essentiellement, quelques hypothèses qui, demanderont, certes, du temps et des moyens pour être vérifiées – ce qui est souhaitable – afin d'esquisser une méthode dont la finalité est l'éclaircissement de l'énigme que constitue toujours la terminologie de la parenté amazighe.

J'ai formulé ces hypothèses de la façon suivante :

1 - Dans la société Touareg, les enfants de l'oncle paternel ainsi que ceux de la tante maternelle sont considérés par Ego comme ses frères et ses sœurs. De ce fait, ils sont frappés d'interdit et sont exclus, pour lui, du mariage. Au Nord du Sahara, ces enfants ne sont pas exclus du mariage mais ils sont désignés par des termes empruntés à la langue l'Arabe. Ceux-ci ne seraient-ils pas employés dans le but d'exorciser l'interdit qui les frappait à l'origine?[23] .

Dans cette même société Touareg, l'héritage et la condition sociale sont transmis par l'oncle maternel. On doit donc mesurer l'importance que peut comporter cet héritage dans le cas d'un mariage aussi bien avec la fille de l'oncle maternel qu'avec la fille de la tante paternelle[24], étant donné que c'est cet héritage et le

(23) - Je pars dans mes hypothèses du postulat que l'Afrique du Nord était matrilinéaire, dans son origine, à l'image de la communauté Touareg. Voir à ce sujet (Tillon, 1978, pp. 405) .
(24) - J'ai choisi ces deux mariages parce qu'ils constituent d'après Tillon, «les mariages les plus souhaitables» pour les Touaregs.

statut social transmis par les femmes qui en découle, qui déterminent le mariage chez les Touaregs.

Tel n'est pas le cas au Nord du Sahara puisque l'héritage et la condition sociale sont transmis par le père et, par extension, par les agnats. Les termes désignant l'oncle maternel, la tante paternelle et la tante maternelle - celle-ci transmettait le pouvoir à l' « amenokal» - ne peuvent que tomber inévitablement en désuétude au profit de celui qui renvoie à l'oncle paternel et laisser la place, de ce fait, eux aussi à des noms empruntés. On peut donc considérer que c'est le transfert de l'intérêt porté à l'oncle maternel au profit de l'oncle paternel qui a déterminé l'emprunt et non une quelconque pauvreté du langage ou un prétendu oubli d'un éventuel terme d'origine.

Le terme «aiyaw» signifiant descendant chez les Touaregues, ainsi que les termes: «g^wma», «ultma», «iwi» et «illi» constituent, de l'avis de tous les spécialistes, les vestiges d'une structure dont les origines se situent dans les temps les plus reculés. Si dans le Nord du Sahara on emploie le terme «aiyaw» pour désigner aussi bien ses propres descendants, directs et indirects, que ceux des filles de son groupe agnatique, ce n'est point là un problème d'extension asymétrique du terme qui constituerait une anomalie (Jamous, 1981, pp. 261-262), mais le résultat de la logique d'une structure matrilinéaire révolue et ce qu'elle comportait en matière de filiation.

Tout en optant pour une structure patrilinéaire, les Imazighen du Nord du Sahara n'ont pas cessé pour autant d'utiliser un vocabulaire de la parenté d'une structure matrilinéaire. Ceci explique, à mon avis, que le terme «aiyaw» peut encore désigner aussi bien ses propres descendants (lignée patrilinéaire) que ceux des filles de son groupe agnatique (structure matrilinéaire). On peut se demander d'ailleurs si les termes «iwi» et «aiyaw» n'ont pas la même racine ou s'ils ne relèvent pas de la même étymologie.

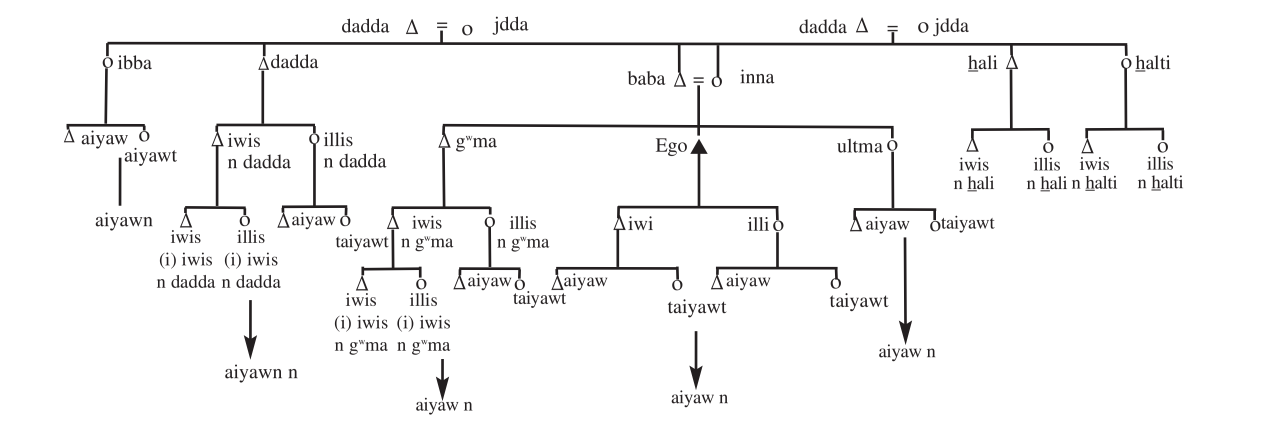
2 - Dans le Maghreb, les «appellations, en particulier celles qui sont utilisées pour nommer le père, les grands-pères, les grands-mères - termes souvent frappés d'interdit chez les Touaregs» (Tillon, 1966, pp. 405-418) - cèdent la place à des appellations en arabe sans qu'on puisse saisir précisément l'origine de ce changement : scolarisation, moyens de communication puissants : radio, T.V. ? . En pays Akhsass, les termes d'origine amazighe subsistent encore et n'échappe à cette particularité que le terme désignant les grands-mères, encore que certains vieux Akhsassi continuent de les appeler «taba» ou comme le centre du Maroc où on l'appelle Ma Hllu .

3 - L'ensemble chleuh se caractérise par la vision identique qu'il a de la fonction sociale de l'institution du mariage. L'«amrwas» constitue, à mon avis, la pierre angulaire de cette identité de point de vue. On peut m'objecter qu'une telle vision du mariage est totalement oubliée ou bien pratiquement inconnue dans les autres régions amazighophones : la Kabylie ou le Rif par exemple, mais je reste persuadé qu'une étude approfondie de la «taɛmamt» kabyle ou de la fonction du «sadaq» rifain permettrait de dégager sinon la même fonction de l'institution de mariage, du moins une certain similitude avec le groupe Chleuhs. Il sera ainsi possible de confirmer ou d'infirmer, qu'à l'origine, les différentes communautés amazighes gardent plus de liens à divers niveaux.

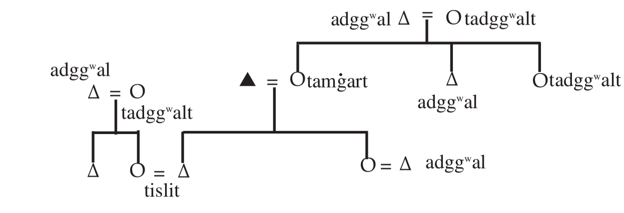
4 - Il est confirmé que la rupture avec la structure matrilinéaire s'est effectuée pour les Kabyles et peut-être aussi pour les Rifains dans le Paléolithique. Celle-ci s'est produite bien avant l'Islam puisque déjà Grecs et Romains l'avaient attestée (Tillon, 1966).

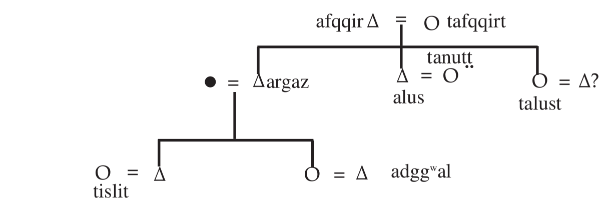
En est-il de même des autres groupes Amazighes et notamment des Chleuhs dont les restes de certaines pratiques rituelles pourraient peut-être nous éclairer plus là-dessus?[25] .

(25) - Dans *Structures sociales du Haut Atlas* (1978, pp. 340-341) , Berque évoque des frairies matrimoniales chez les Seksawa qui, sans être identiques à l'«almuggar n tferḫin » Akhsass, s'en rapprochent tout de même.



LES TERMES DE LA PARENTE AHSAS





LES TERMES D'ALLIANCE

Les multiples brassages intervenus entre les différents groupes amazighes n'ont-ils pas joué en faveur du maintien de la même terminologie de la parenté ? A mon avis, tout porte à le croire.

Actuellement, cette même terminologie est concurrencée. Les jeunes scolarisés Akhsassi, n'ont-ils pas abandonné le terme de «dadda» pour le terme «ɛmmi» ainsi que ce même terme désignant cette fois-ci le frère aîné pour ne plus l'appeler que par son prénom? La génération qui les a précédés, avait aussi délaissé le terme «taba» qui nommait la grand-mère paternelle au profit de «jdda». On peut s'interroger sur la raison de cet abandon.

Cette partie consacrée à la structure de la parenté ainsi que toutes les interrogations qu'elle a formulées, avaient pour but de mettre l'accent sur l'importance que revêt la culture chleuh qui pourrait constituer une culture intermédiaire entre celle des Touaregs et celle des autres régions amazighophones.

S'il en est ainsi de cette culture, les problèmes relevant de la synchronie et de la diachronie de la culture amazighe pourraient trouver des réponses adéquates, grâce à une étude plus poussée de cette culture du groupe chleuh.

E) LE STATUT DE LA FEMME AKHSASSI

Ce chapitre a pour objectif d'apporter quelques éléments de réflexion sur l'évolution du statut de la femme en Anti-Atlas Occidental. Ce statut, longtemps lié à la position économique de la femme au sein d'une communauté patrilignagère et relativement égalitariste, est en train de se dégrader. Cette dégradation constitue la conséquence directe d'un processus de mutations qui a relégué le mode de production tribale dans la marginalité.

En effet, les communautés villageoises en Anti-Atlas Occidental sont des communautés en mutation. Elles subissent un conflit de cultures qu'elles n'ont pas encore dépassé. D'une part, la

culture traditionnelle ne peut plus fonctionner, elle ne peut plus exister ni opérer dans la réalité actuelle. Elle ne survit que de manière très limitée, érodée, incomplète et pourtant, elle se maintient plus fortement dans les mentalités dans le sens qu'elle continue à structurer la personnalité. D'autre part, la modernité s'impose doucement, mais sûrement, dans le foyer même de chaque villageois.

Depuis l'Indépendance, l'amorce de structures de type moderne: écoles, hôpitaux, bureaux de recrutement pour les usines françaises, salariat entretenu par les services de l'entraide nationale et aujourd'hui eau courante et électrification des villages a posé dans la réalité de l'Anti-Atlas Occidental le problème de la mutation socioculturelle. On a pu constater que même imparfaitement, les communautés villageoises ont pu «vivre selon la tradition» pendant une période transitoire, probablement jusqu'à la marche verte. De même, les personnes vivant en émigration dans les grandes villes marocaines ou en France se retrouvaient dans leur village plus ou moins régulièrement, comme si rien n'avait changé, les principales fonctions socioculturelles y étant maintenues. Ainsi, par exemple, tout en vivant ailleurs, l'émigré continue d'assumer les obligations collectives dues par chacun des membres de la communauté : entretien du fqih et de la mosquée, envoi de l'impôt légal (Zakat et achour) aux membres les plus démunis du village, etc.

Ceci dit, l'Indépendance a cependant ouvert le pays à des objectifs nouveaux, permettant ainsi à la communauté de résoudre par elle-même les problèmes posés par la crise de la terre, en se jetant de toutes ses forces dans le commerce et l'émigration.

Le paysan de l'Anti-Atlas Occidental répugne, comme les autres Chleuhs, à l'idée du travail salarial et ne l'accepte que comme une solution provisoire, visant une meilleure réinstallation au pays, à défaut de capital pour l'achat d'un fonds de commerce. Cette attitude ne découle pas comme je l'ai souligné ailleurs[26] d'une mentalité

(26) - Dans *Structures familiales et mutations socio-culturelles en Anti-Atlas Occidental*, Thèse de 3ème cycle, 1983 (Voir bibliographie).

propre aux Chleuhs mais de la crise du régime foncier et de la coutume qui s'y rattache. Tout en étant collectif et indivis le patrimoine foncier est aussi minutieusement individualisé à l'intérieur de l'«ikhs»[27]. Le commerce ne peut être conçu dès lors que comme une compensation à la pénurie de la terre bien que l'importance grandissante des commerçants soussis en général éloigne de cette conception.

Au commerce caravanier, prospère à l'apogée de la Zaouia Tazeroualt, fondé sur une complémentarité avec le Nord du pays, a succédé une économie qui a réduit l'Anti-Atlas Occidental à la dépendance. Les démarches entreprises dans la résolution de la crise du système traditionnel ont réussi, dans un certain sens, à établir un équilibre économique et démographique au sein de la communauté. Cependant, le blocage économique au Maroc et en Europe menace cet équilibre dans la mesure où le paysan est maintenu dans un état de dépendance vis-à-vis d'un apport financier venant de l'extérieur.

Cet aperçu général de la situation socioculturelle de l'Anti-Atlas Occidental nous incite à considérer qu'il a une donnée sociologique dans le fait que l'émigration amène avec elle un type de famille nouveau, famille étendue étant liée à l'économie rurale domestique. L'Anti-Atlas constitue un terrain privilégié pour la vérification de cette loi. A cause de la dépendance de l'économie de cette région résultant de l'exportation de ses hommes, la famille qui était auparavant une unité de production et de consommation où chacun de ses membres avait une fonction déterminée ne produit plus rien et vit en attente d'un apport d'argent pour pouvoir consommer, y compris sa nourriture. On peut donc imaginer les répercussions profondes que peut avoir cet état de fait sur les structures familiales et en premier lieu les changements importants

(27) - Etymologiquement ce mot signifie «os» , en tachelhit, ce terme désigne aussi «le clan».

qui ont affecté le sens de l'existence de la femme, d'autant plus que ces changements ne sont guère le fruit d'une mutation voulue ou au moins maîtrisée. Au contraire, ceux-ci ne sont souvent même pas reconnus, d'où le paradoxe de la situation.

En observant le comportement de la femme de l' Anti-Atlas Occidental dans son milieu, on peut remarquer que celui-ci n'est pas uniquement fondé sur une notion de pudeur, «lɛrada», bien que cette notion qui signifie aussi «honneur», reste, malgré tout, l'un de ses signes les plus distinctifs vis-à-vis de l'homme.

Sans la cloîtrer ni même l'empêcher de communiquer avec les hommes de son village ou avec ceux du village de ses parents, la morale collective va tout de même dans le sens du maintien de la femme, aussi loin que possible, de tout contact avec les hommes étrangers à son «ikhs». La morale sociale se trouve alors devant une contradiction qui se résume ainsi : un désir de cloîtrer la femme qui relève plutôt d'un idéal à atteindre et une pratique quotidienne dictée par le travail de la terre et la vie communautaire villageoise qui met constamment la femme en contact avec ces hommes. Ainsi, il se trouve que la notion de pudeur ne peut être réalisée de manière aussi stricte au sein de la communauté. Cette contradiction est fortement accentuée si on a en mémoire la vision que se fait le paysan[28] de l'institution du mariage et de tous les droits que confère cette institution à la femme. Cela signifierait-il qu'il y a un aspect quelque peu «libéral» dans la façon dont les paysans de cette région réglementent leur sexualité car, je pense qu'au statut de la femme, dans une société donnée, correspond le statut de la sexualité de cette même société ?

Dans les communautés villageoises de l'Anti-Atlas Occidental la naissance d'une fille est moins prise en considération que celle d'un garçon et ceci, moins pour des raisons relevant de l'honneur

(28) - Voir chapitre précédent : le mariage chez les Akhsassi.

que plutôt parce que, dans tous les cas, la jeune fille ne peut remplir que la fonction d'un des termes de l'échange matrimonial avec autrui ou à défaut, rester à la charge de son père, de son frère ou d'un tuteur appartenant à l'« ikhs» sans jamais pouvoir prétendre à un quelconque droit sur le patrimoine collectif. II faut d'ailleurs préciser que même un garçon ne peut avoir ce droit, s'il n'est pas chef de foyer. La famille peut aller jusqu'à faire des sacrifices afin de constituer à sa fille une dot honorable comportant des bijoux en argent, des tapis, etc. mais elle n'intégrera jamais réellement cette fille en son sein comme elle le fait avec le garçon. Tout se fait comme si, aux yeux du paysan, la fille n'est qu'une force de travail formée et destinée à servir une famille étrangère à celle de son patrilignage.

Je rappelle que selon le discours de mes informateurs, la combinaison des différents éléments qui interviennent dans le mariage préférentiel en Anti-Atlas Occidental font que celui-ci doit obéir à trois critères quant au choix de la conjointe :

1. La prise en compte de la relation d'aide et d'assistance économique avec les «idulan» en général et avec les oncles maternels, en particulier.

2. Le souci de ne pas compromettre l'unité tribale en instaurant, par le mariage endogame, la discorde entre les factions de la tribu concernées par ce mariage.

3. La nécessité d'avoir des appuis à l'extérieur pour affronter un éventuel échange de violence avec les factions rivales, voir même éviter, et décourager celui-ci.

Depuis l'occupation de la région par les forces françaises en 1934, les trois critères sont tombés en désuétude. La conquête française a en effet mis un terme aux affrontements entre les tribus de la région. Cette période constitue plus ou moins le point de départ d'une régression lente et continue de la condition

de la femme. Cette régression n'a pas pris fin aujourd'hui mais elle semble avoir atteint son point culminant.

En effet, dans tout discours que fait une communauté sur elle-même, il y a toujours une place importante qu'occupe le non-dit. Et s'agissant de la communauté abordée ici, je peux faire les remarques suivantes.

Concernant le mariage préférentiel, il n'est fait référence qu'aux critères engageant la communauté dans sa globalité (tribu) et la famille en tant que cellule de base de cette communauté. L'un des termes constitutifs du contrat - à savoir la femme - semble être oublié. Dans le contexte tribal de l'Anti-Atlas Occidental, l'alliance matrimoniale était valorisée par les «donneurs» de femmes. Les «receveurs» quant à eux, ne se prononçaient pas sur la dite alliance mais leur silence ne cache en aucun cas le profit résultant de la participation de la femme aux travaux nécessaires à la prospérité de sa nouvelle famille.

La femme jouait même un rôle déterminant dans la production économique. Aux travaux qui lui étaient dévolus, cueillette et transformation des noix d'arganiers, travail de la laine, etc., s'ajoutaient des tâches agricoles que les paysannes des autres régions marocaines laissent aux hommes telles que la participation aux labours et aux récoltes. A la suite de ces tâches, viennent bien évidemment les autres travaux domestiques allant du ramassage du bois de chauffage à la transformation des produits agricoles en vue de leur consommation : mouture, préparation des repas, ménage, etc.

Le déclin de l'agriculture dû aux agents de mutations cités, a libéré en grande partie la femme des travaux agricoles mais il l'a en même temps enfermée dans un rôle uniquement domestique. La femme se trouve désormais exclue du nouveau système productif basé sur le revenu monétaire (salariat, commerce), le seul reconnu du reste, dévalorisant de la sorte les travaux ménagers, véritables

reliquats du système de production patrilignager, en partie marginalisé puisque ne produisant pas de valeur marchande. La femme de l’ Anti-Atlas Occidental est ainsi, plus que jamais, placée en situation de dépendance vis-à-vis de l'homme dans le sens qu'en ce moment et pour les raisons citées ci-dessus les femmes sont considérées comme «ne participant plus» que dans une mesure insignifiante à «la richesse» de la famille.

Le mariage découlait donc d'une stratégie calculatrice. On constate, par conséquent, que contrairement à la jeune fille, la femme mariée dans la tribu bénéficiait d'un statut social réel. Celui-ci lui conférait en quelque sorte sa raison d'être. Elle était déjà mieux habillée que la jeune fille, elle avait droit au maquillage, à la mise en valeur de son corps et à faire valoir ses idées, quant à la bonne marche de son foyer.

Il est évident qu'une jeune femme nouvellement mariée - on pourrait d'ailleurs en dire de même pour son conjoint - avait rarement l'assurance suffisante pour se considérer comme l'égale de ses aînées, d'autant plus que l'affirmation d'un caractère fort et indépendant est plutôt réprimée à ce moment de l'itinéraire de la femme. Ceci la situe à l'opposé de la considération dont bénéficient la mère d'une famille nombreuse ou sa belle-mère.

La communauté reconnaît à la veuve qui a des enfants de sexe masculin et qui choisit de rester dans le village de son mari, le statut de chef de famille. Elle peut même participer aux délibérations de la jmaâ, y exprimer et y défendre ses opinions en tant que membre à part entière, contrairement au veuf qui, même avec des enfants à charge, se voit privé de tels droits.

Les villageois - et c'est là une preuve du machiavélisme calculateur patriarcal, sans doute dicté par un souci de reproduction sociale - considèrent qu'il est du devoir du veuf de se procurer une autre femme le plus vite possible, c'est pourquoi on le presse ainsi

à le faire. C'est pour lui le seul moyen de retrouver l'ensemble de ses prérogatives dues à son statut de marié. La seule chose qu'on exigera de la veuve et principalement si elle est mère de garçons, sera de veiller sur la lignée de son mari. Son éventuel remariage, surtout si celui-ci se fait à l'extérieur de l'«ikhs», serait considéré comme une rupture avec le droit au patrimoine collectif de ses enfants. Le choix est souvent difficile à assumer bien que la majorité des veuves préfère plutôt rester avec leurs enfants. D'ailleurs, grâce à l'appui de leurs garçons qui leur sont souvent soumis, une minorité de femmes arrive non seulement à exercer un véritable pouvoir sur leur «takat»(29) mais aussi parfois sur l'ensemble de l'«ikhs». Les paysans reconnaissent aisément que le statut de la femme qui choisit de rester avec ses enfants est fonction du statut économique de son mari avant son décès. Plus ce statut est solide, plus la femme aura du poids au sein de l'« ikhs », par contre, plus il est faible, plus elle aura à subir les conséquences de cette faiblesse, surtout de la part des autres femmes de l'«ikhss» dans le sens où elle ne sera pas prise en considération par celles-ci.

Enfin, il faut signaler que les villageois sont monogames. Le divorce même pour des raisons jugées «valables» et venant d'une partie ou d'une autre, est perçu non seulement comme un échec mais comme un malheur qui frappe la famille. Lorsqu'on annonce un divorce aux gens d'un village, ceux-ci se pressent d'énoncer la formule magico religieuse : « ur flag ašškkan » qui se traduit par : «qu'ils (les conjoints) adressent leur plaie (leur malheur) ailleurs (entre autre, à Dieu) et non pas à nous (de peur de subir le même sort qu'eux) ».

Le droit au divorce, reconnu à la femme et souvent exercé par elle, fait que plusieurs possibilités de séparation s'offrent aux paysans

(29) - Etymologiquement ce mot signifie «foyer du feu». En Tachelhit, ce terme renvoie aussi à la famille conjugale composée des deux conjoints et de leurs enfants. Une famille élargie peut-être composée de plusieurs «takatine» .

selon que le divorce est demandé par l'homme ou par la femme[30] .

En cas de discorde entre les conjoints, le chef de l'«ikhss» n'hésite jamais à les réconcilier ou à rendre justice à l'une ou à l'autre des deux parties, contrairement à la belle-mère dont l'habitude est plutôt de s'acharner sur sa belle-fille. Toutefois, l'autorité de celle-ci est tempérée par le fait que la coutume reconnaissant à la femme le droit d'asile chez ses parents ou, s'ils habitent loin, chez l'une de ses voisines, ce droit appelé «arraġut» finit toujours par faire intervenir la jmaâ. Dans ce cas précis, cela ne se passe jamais sans une atteinte à la valeur morale du mari et à travers lui naturellement, c'est l'ensemble de l'«ikhs» qui est visé. Ainsi, pour éviter d'être l'objet de la dérision de leur communauté villageoise, les villageois, surtout les beaux-parents, sont contraints, dans une certaine mesure, de traiter leurs femmes avec un souci d'égalitarisme exemplaire.

L'ensemble des observations faites jusqu'à maintenant me poussent à considérer qu'elles obéissent toutes à un ordre établi qui dicte à l'individu d'effacer sa personnalité chaque fois qu'il s'agit d'impératifs mettant des intérêts d'ordre collectif. La communauté procède d'un code social qui bien que «répressif», puisque répondant notamment aux exigences de l'ordre tel que le perçoit la communauté, concède à la femme un certain nombre de droits que lui envieraient beaucoup de ses consœurs du reste du Maghreb, bien que l'actuelle évolution économique et sociale dictée par le développement du salariat, de l'émigration et de la scolarisation qui n'ont jusqu'à maintenant profité qu'aux hommes, tende à confiner la femme dans une situation de plus en plus marginalisée.

Les trois agents de la mutation, cités ci-dessus, conjugués, lui ont déjà presque coûté ce qui constituait l'un des privilèges les plus prestigieux, à savoir, son statut d'agent économique. En effet, reléguée

(30) - .Cf. Alahyane, «Le mariage chez les Akhsassi» in Portraits de femmes, Ouvrage collectif, Coll. «Approches» , Ed. Le Fennec, Casablanca, 1987, pp. 145-165.

au rang de ménagère, la femme aura plus de difficultés à se faire valoir en tant qu'«amazzal», associée, surtout en cas de discorde dans son ménage.

Est-ce là un processus qui va engendrer un nouveau statut de la femme dans la communauté ? Je n'ai aucun doute là-dessus. Mais, pourra-t-on pour autant donner un jugement de valeur sur le sens que prend notre évolution socio-économique et par là sur le futur statut de la femme ?

Les nouvelles formes de communication avec l'extérieur, adoptées surtout par les émigrés, les garçons scolarisés et actuellement des ouvriers agricoles, font apparaître de plus en plus une vision nouvelle de la notion de «lɛrada». On a vu combien cette notion est liée à l'image de la femme dans ce qu'elle comporte d'interdits. La femme de l'Anti-Atlas Occidental est quasi-absente dans la constitution de cette nouvelle notion. Une nouvelle réglementation de la sexualité paraît s'imposer aujourd'hui, elle ne manquera pas de creuser d'avantage le fossé qui sépare les deux sexes.

La femme faisait partie intégrante de la main-d'œuvre mobilisable par le clan dans la «Tiwizi»[31] alors que de nos jours elle ne joue plus aucun rôle concernant le travail extra domestique. On compte plus sur le nombre de salaires dont dispose le clan et, c'est un fait nouveau, les membres de l'« ikhs» disposant des plus gros salaires ont tendance à prendre leur distance vis-à-vis de leurs frères ayant des revenus financiers de moindre importance. Evidemment, l'égalitarisme, tant chéri par les spécialistes du monde chleuh, est en train de battre en retraite car découlant d'un régime foncier dominé par l'indivision ce régime accordait toute son importance à l'équilibre socio-économique au sein des différentes communautés villageoises. Le salariat a donc introduit une nouvelle forme de compétition entre

(31) - tiwizi »entraide collective lors des labours ou des moissons. En Arabe «Twiza», le mot est d'origine amazighe.

les hommes tout en éliminant purement et simplement les femmes du monde du travail[32] .

Cette exclusion constitue à mon avis l'une des originalités de la région, En effet, alors que partout ailleurs, au Maroc, les femmes sont jetées, parfois avec violence, dans le monde du travail (salariat), la femme en Anti-Atlas Occidental, au nom d'un nouveau code de l'honneur, se trouve confinée dans le champ étroit de l'espace domestique. Ce nouveau statut ne manquera pas d'affecter la femme dans sa dignité et de l'acculer à un état d'inanité. Nous commençons déjà à déceler certains signes allant dans ce sens. Le mariage comme la répudiation ne sont plus qu'un pacte réalisé entre deux individus (père ou tuteur et mari), la femme étant complètement tenue à l'écart.

La vie domestique pour sa part - c'est surtout la femme tachelhit émigrée dans les grandes villes industrielles du pays et qui subit l'inadaptation à la vie urbaine qui nous renseigne là-dessus - les obstacles d'ordre spatial (étroitesse des logements), temporel (isolement dans la ville l'obligeant à passer la plupart de son temps chez elle) et économique (travail domestique non reconnu) finiront par détruire sa personnalité.

D'ailleurs un bon nombre de femmes déclarent, non sans amertume, ne même pas savoir prendre le bus ou monter dans un taxi toute seules. Ces femmes «...se laissent cloîtrer dans des appartements exigus ou des villas, elles ne sortent qu'accompagnées et elles ignorent tout des dangers extérieurs. Elles savent qu'elles sont dans une ville mais elles ne comprennent pas son fonctionnement. Elle ressemblent à ces reines des termites dont l'existence au fond de l'obscurité complète est vouée aux cycles de reproduction... Et peut-être oublient-elles de

(32) - Est-il nécessaire de rappeler qu'en Anti-Atlas Occidental – comme partout ailleurs au Maroc – le travail domestique est considéré comme mineur et non digne d'être comptabilisé dans l'actif des revenus d'une famille ?

communiquer à leur progéniture ce que leur avait transmis leur mère». comme le dit fort bien Mohammed KHAIR-EDDINE (1984. pp11- 12).

On se rend donc bien compte que la femme en Anti-Atlas Occidental ne constituait pas uniquement l'un des termes de l'échange matrimonial qui palliait aux risques présentés par les affrontements tribaux. On voyait aussi en elle l'associée ou, si on raisonne en termes économiques, «Agent économique», traduit par le mot chleuh «Amazzal», sans lequel il ne pouvait pas y avoir communauté conjugale constituée et instituée.

Les tabous sexuels étaient aussi atténués, comparés aux autres régions amazighophones du nord du Sahara, étudiées jusqu'à maintenant (Rif , Kabylie). Les manifestations parodiques de l'honneur qui cachent à peine ces tabous ailleurs, lors du mariage, sont inconnues en Anti-Atlas Occidental et les festivités sont dominées par les «ahwachs» animés par les jeunes des deux sexes.

Quant à la scolarisation, pratiquement inexistante en Anti-Atlas Occidental avant l'indépendance, elle peut être considérée, à juste titre, comme l'un des facteurs déterminants qui interviennent dans la transformation des coutumes de la région.

Longtemps hésitant vis-à-vis de la scolarisation de ses enfants (mâles) parce que voyant en eux avant tout une main-d'œuvre disponible et gratuite : menus travaux, garde du petit bétail ou de l'épicerie en ville, le paysan semble avoir changé de tactique depuis un certain nombre d'années. La scolarisation est devenue pour lui un moyen de compétition remplaçant les anciennes compétitions tribales. Permettre à son enfant d'avoir une place dans la hiérarchie administrative grâce à un diplôme obtenu à l'école est une façon pour lui de se protéger contre les vicissitudes de l'histoire au même titre qu'il se protégeait jadis grâce à ses alliances avec les différents leffs tribaux. L'administration a donc battu la tribu sur ce plan mais, en

contrepartie, la femme se trouve exposée à tout ce qu'il y a de négatif dans ce nouveau changement de cap.

En les excluant de l'école par hypocrisie et au nom d'un nouveau code de l'honneur, le paysan cache à peine son désintérêt pour la scolarisation de ses filles sous prétexte qu'elles ne représentent pour lui que des êtres destinés à intégrer, dans le cadre du mariage, une autre famille qui lui est souvent étrangère.

Que peut-on conclure de l'itinéraire dans lequel s'est engagée malgré elle la femme en Anti-Atlas Occidental ? On peut déjà affirmer qu'il n'y a pas à vrai dire, de structures économiques, sociales et culturelles nécessaires pour parler de modernité même si on dispose de l'idéologie nécessaire à la création de faits et comportements «modernes»: émigration - salariat –scolarisation, etc. La tradition, souvent jugée archaïque, engendrait des facteurs endogènes d'équilibre: alliances matrimoniales et tribales, statut égalitariste de la femme, entraide communautaire, etc. ; la «modernité» génératrice de facteurs exogènes déséquilibrants : individualisme, dégradation du statut de la femme, etc, participe à donner une vision claire sur le paradoxe de la situation(33).

Mais nous ne devons surtout pas rester, pour autant, sur le paradoxe et oublier la régression dont souffre le statut de la femme. L'apparition du salariat et de sources de revenus financiers plus importantes par rapport au passé tribal, a contribué à reléguer la femme au statut de ménagère, alors qu'elle bénéficiait du statut coutumier qui lui reconnaissait pleinement son rôle d'«amazzal», agent économique, et d'associée au sein du foyer. Le blocage et l'immobilisme dans lesquels se fige le patrimoine immobilier, ne font qu'accentuer la dégradation du statut de la femme en la privant encore de son droit à l'héritage sur ce patrimoine, à un moment où une nouvelle notion de

(33) - Il serait intéressant de réfléchir sur le transfert opéré de la personne / objet d'alliance : Femme : alliance tribale=statut égalitariste de la femme
Garçon : hiérarchie administrative=autonomie de l'homme et statut négatif de la femme.

l'honneur et tout ce qu'elle comporte en matière d'interdits vis-à-vis de celle-ci, fait son apparition.

La persistance du paysan à ne pas vouloir envoyer sa fille à l'école et les blocages psychologiques qui font qu'il n'admet pas la femme sur le marché du travail pousseront-ils celle-ci à faire cause commune avec ses consœurs du reste du Maghreb pour la défense de leur dignité et de leurs droits ? Pour l'instant, il ne se passe rien qui puisse l'envisager.

III : TRIBU ET LEFF EN ANTI-ATLAS OCCIDENTAL (A.A.O.) : ESSAI D'INTERPRÉTATION

1. Qu'est-ce qu'un leff ?

Le leff, «amqqon» en amazighe tachelhit, signifie «attacher, lier, fermer» mais aussi «atteler, mobiliser, se chausser». Cette dernière signification ayant un lien direct avec le rituel "taḍa" bien connu chez Imazighens Zemmours, Zayans et des Aït Atta. Dans ce rituel, il s'agit pour les membres des deux parties contractantes de l'alliance de mettre par terre la chaussure droite ou gauche selon le parti auquel on appartient, de façon à constituer un tas de chaussures droites d'un groupe contractant d'une part et d'un tas de chaussures gauches de l'autre. Une fois les deux tas mélangés et dissimulés, l'homme le plus âgé des contractants procède alors au tirage et constitue des paires qu'il présente à l'assistance et les distribue par tirage au sort. Désormais les propriétaires des nouvelles chaussures ayant subi le rituel sont déclarés unis par le pacte.

La définition la plus simple que l'on puisse donner du leff est l'alliance entre tribus ou fractions de tribus différentes, entre clans : «ikhs», familles ou individus par-delà la communauté agnatique, territoriale ou linguistique[34] dans le but de faire partie d'un système de gestion des conflits intra - communautaires.

Les bases de cette alliance sont politiques, économiques, sociales ou militaires. Ces différentes bases peuvent se combiner en un tout indissociable et participer de la sorte à la formation de leffs

(34) - Les exemples qui correspondent à cette définition sont nombreux. Nous n'en retenons que l'alliance des Ida ou Baaqil avec les Aït Jrrar, celle de la fraction Akhsass Aït bu Yacine et Aït Jrarr, celle de familles Akhsassi ou Aït ba Amran avec des familles Tekna et même Reguibat.

puissants[35]. Cependant, une première remarque s'impose : en effet, malgré la simplicité de la définition, l'analyse structurelle et diachronique du leff échappe à l'aspect normatif puisque, contrairement à ce que croient de nombreux auteurs, un leff se fait et se défait au fil du temps et au gré de la conjoncture. Il se soustrait de la sorte à la norme écrite, contrairement à la coutume qui, par son aspect juridique, est mentionnée aussi bien par le fiqh, notamment dans les Nawazils que par le 'orf : Izerfan, Alwaḥ, etc. Cependant, le leff se réfugie dans le domaine du rituel : mariage, tighersi (sacrifice) , maârouf, etc.

Les différentes thèses portant sur la problématique des leffs sont brillamment exposées ailleurs[36], c'est pourquoi il me semble inutile d'y revenir. Retenons cependant que dans un grand effort de synthèse, Lakhsassi et Tozy ont, dans cet écrit, abouti au résultat que: «la théorie des leffs laisse trop de tâches sur son passage et n'éclaircit pas en profondeur l'existence d'un ordre relatif dans (cette) société sans gouvernement.» (Lakhsassi et Tozy, 2000, p. 125). Ils parlent aussi volontiers du leff en tant que : « sous-théorie, si on se permet de qualifier la segmentarité de super-théorie.» (Lakhsassi et Tozy, 2000, p. 185), confirmant ainsi que l'étude du leff n'est pas aisée. Le but de cette étude est de contribuer à la réduction des «tâches noires» qui ont tant gêné l'ensemble des chercheurs ayant abordé de près ou de loin la problématique du leff.

---

(35) - En l'absence de preuves tangibles qui démontreraient le contraire, nous pouvons considérer que « taguzult » et «tahggwat » font partie de ce genre de leff. Les raisons qui sont derrière la formation de tel regroupement sont nombreuses. Citons seulement celles des formations dynastiques qui se sont succédées au Maroc. L'A.A.O. et le Sous constituaient l'un de leurs premiers terrains de luttes décisives. C'était le cas pour les Almoravides, les Almohades, les Saâdiens et les Alaouites. Les deux régions n'étaient pas du tout décentrées politiquement comme elles le sont aujourd'hui.

(36) - Lakhsassi et Tozy, « Segmentarité et théorie des leffs » in Hesperis-Tamuda , Vol. XXXVIII, 2000, p. 183-214.

2. Les différentes oppositions

Les chercheurs qui se sont intéressés au système des anciennes alliances de l'Anti-Atlas Occidental ont inscrit, pour la plupart, leurs problématiques dans une vision monolithique opposant «Taguzult» à «Tahuggat», alors même que la plupart de ces chercheurs ne sont pas sans ignorer que chacun des deux leffs, pris séparément, comporte en lui-même non seulement deux camps opposés, mais, de plus, chacun de ces deux camps s'inscrit, sans scrupule, dans l'une des deux ligues historiques du Sous(37). C'est dire qu'au cours de l'histoire de ces communautés, des événements méconnus jusqu'à aujourd'hui ont participé à façonner leur identité(38).

Nous savons avec précision que la compétition entre les lignages de Sidi Hmad ou Moussa date du lendemain de la mort du Saint. Cette lutte elle-même n'a fait que se greffer sur de plus anciennes confrontations géopolitiques dans la région. P. Pascon a évoqué ces luttes avec lyrisme allant jusqu'à les assimiler à «une tragédie antique»(39). Le Tazerwalt se divise depuis en deux parties politiques et militaires, d'une part, celui de Tumanar avec une partie du saint lignage, Ida u baaquil, Igurramen aït idder, Aït Jrrar et une partie des Mejjat; d'autre part, celui d'Iligh avec l'autre partie du lignage Sidi Hmad ou Moussa, Ida Oultit, Aït Rkha et l'autre partie des Mejjat. Les deux ligues sont de puissance plus ou moins égale et ne varient qu'au gré de la conjoncture makhzenienne puisque les Ida

(37) - S'agissant de l'histoire, notons que l'analyse du leff ne peut se limiter aux événements du XIXème siècle. Aussi significatifs soient-ils, les troubles politiques, socio-économiques et culturels vécus à cette période dans la région en particulier, ne peuvent occulter l'importance des autres facteurs historiques, géographiques et humains.

(38) - Voir à ce sujet Ali Sidqi Azaykou, *Histoire du Maroc ou les interprétations possibles*, chapitres Taguzult, Tahuggat et Aït Irraten (en arabe), Edition Tarik Ibn Zyad, Rabat, 2002, p. 149-166.

(39) - Paul Pascon, *La maison d'iligh*, 1984, Ed. SMER, Rabat, p. 106.

u baaqil sont souvent appuyés par les mehallas sultaniennes[40].

Partant de ce fait, des familles des deux camps opéraient un incessant va-et-vient entre les deux camps, selon le rapport de forces du moment, jusqu'à la «pacification» de la région. Ainsi, par exemple, des familles d'origine abaaqil, résidant à Mejjat chez les Id Bennirane peuvent témoigner, aujourd'hui encore, de certains faits en rapport avec cette confrontation souvent violente, mais aussi tempérée par les dahirs makhzeniens de Tawkir Wal Ihtiram qui visent une stratégie propre et indépendante lorsque, de façon provisoire, le recours à la politique du leff n'est pas permis[41] .

La compétition politique et symbolique continue quant à elle, jusqu'à nos jours, sous des formes beaucoup plus voilées qui exigent, pour les déceler, le regard de spécialistes avertis[42] .

3. Le leff dans l'espace

Les relations entre l'Anti-Atlas Occidental et l'Azaghar du Sous sont anciennes et complémentaires. Le fait que les uns occupaient les bonnes terres ne traduisait pas nécessairement une situation de privilégiés par rapport aux autres, comme c'est le cas de nos jours. Il est vrai que les montagnards ne pouvaient pas

(40) - L'appui du Makhzen est ancien et date des Saadiens. Justinard rapporte le témoignage d'un Cherif Moulay Omar chargé de livrer la contribution des Ida u baaqil au Sultan Hassan 1er. Celui-ci lui aurait dit : «Que Dieu vous le rende, mais vous, les Ida u baaqil vous n'avez pas suivi la tradition en apportant la mouna, car vous êtes tribu guich et je ne vous demande que la harka.» in Justinard, 1948, (p. 105). D'autres sources attestent que les Ida u baaqil sont en réalité une tribu Naïba et pas du tout une tribu Guich.

(41) - Cette politique a vu le jour, au moins, depuis Al Mansour Eddahbi le Saadien qui se méfiait de la Zaouia de Tazeroualt et surtout à partir du Makhzen Alaouite, lorsque les Igurramen Aït Idder étaient les seuls à bénéficier de ces Dahirs de Tawkir Wal Ihtiram. Ce qui gênait énormément la maison d'Iligh quant au traitement à leur réserver. Voir Pascon, 1984, (p. 106) et Justinard, 1954, (p.45).

(42) - Voir Tozy, « De quelques lieux de la compétition politique au Tazeroualt » in B.E.S.M. en hommage à P. Pascon, n° 159-160-161, (p. 155-182) .

produire tout ce qui était nécessaire à leur subsistance, mais cela n'empêche que ce déterminisme géographique n'était que relatif. Si les montagnards sont aujourd'hui marginalisés et pauvres, il n'en a pas toujours était ainsi. Dans le passé, c'était plutôt leur richesse qui s'imposait.

Aux ressources maigres de l'agriculture et de l'élevage de l'Anti-Atlas Occidental : cire, peaux, fruits secs, etc., s'ajoutait une activité commerciale et artisanale très importante : fabrication de bijoux en argent, poignards, burnous et couvertures en laine, babouches dites des Iboudraren. Il y avait même une tendance à la spécialisation. Ainsi, les Akhsass étaient réputés être des caravaniers, les Iboudraren, des tisserands, Ifrane et Ammeln, des bijoutiers et les Aït Ba Amran, des éleveurs et des apiculteurs. Pour écouler leurs marchandises, ces tribus disposaient chacune d'un réseau de colporteurs qui sillonnaient l'ensemble du Souss, et au-delà.

Ces tribus de montagne tiennent aussi les cols qui, en plus de leur importance en tant que voies commerciales entre le Sahara atlantique et le reste du Maroc, forment aussi un axe géopolitique considérable au point de constituer pendant de nombreux siècles, le siège d'une véritable confédération Taguzult, confédération assez souple pour maintenir un équilibre – sans trop de conflits – entre les différentes tribus de l'Anti-Atlas Occidental, suffisamment jalouses de leur autonomie, mais capables de s'entendre pour faire face à une menace extérieure. Ainsi, Iligh contrôlait le couloir de Kerdous, Lakhsass Tizi n'Mirght et Agwni Imgharen et les Aït Ba Amran, la route longeant la mer entre Aglou et l'Oued Noun, en passant par Ifni.

L'Anti-Atlas Occidental n'a donc jamais été isolé pour affronter les défis – internes ou externes – auxquels il s'est trouvé confronté. Ses piémonts nord et sud lui étaient et lui sont encore aujourd'hui, bien que de façon inégale, indissociablement liés, tant économiquement et géographiquement que par les aléas de l'histoire.

L'importance des relations qu'entretient l'Anti-Atlas Occidental avec l'Azaghar et l'Oued Noun est de ce fait évidente. Depuis la plus haute antiquité(43), les hommes ont développé ces relations en jouant sur l'interindépendance et la complémentarité qui lient ces différents espaces et, aux rapports économiques complémentaires se sont greffées des relations humaines entre cette montagne et ses deux versants. Des liens nombreux, anciens et solides, sont même attestés entre les populations du versant nord et ceux du versant sud. Ces relations furent donc souvent de bon voisinage lorsque les activités des uns complétaient de manière équilibrée celles des autres. Toutefois, elles furent parfois conflictuelles, notamment en période de crise.

Nous avons dit au début de ce chapitre que les populations de l'Anti-Atlas Occidental ne sont jamais parvenu à assurer leur autosuffisance alimentaire. A l'origine de ce déficit chronique, nous trouvons des raisons naturelles : la sécheresse, l'exiguïté et la rareté des terres arables et des raisons humaines dues aux rapports d'inégalité entre les villageois ou souvent à l'intérieur même du clan "Ikhs" , tant du point de vue économique que du point de vue du pouvoir politique. Ces inégalités ne sont pas toujours apparentes, et même lorsqu'elles le sont, elles sont masquées par la solidarité qui prévaut non seulement entre villageois mais aussi entre villages différents, appartenant à des fractions de tribus se situant dans l'un ou l'autre versant de l'Anti-Atlas Occidental.

Les productions agricoles ou autres en Anti-Atlas Occidental sont similaires dans une même tribu et les besoins sont identiques. Ceci restreint considérablement l'échange économique entre les populations d'une même communauté. La compétition entre les villageois, voire à l'intérieur d'un même Ikhs, est par contre exacerbée. Qu'un conflit éclate entre deux cousins, à propos d'un

(43) - Pour les relations entre l'A.A.O. et l'Oued Noun, voir Naïmi, M. «Nul Lamta, tableaux édifiants » in Hespéris Tamuda, Vol. XXXIII, 1995, (p. 83-115) .

Vers Agadir (à 100 Km)
Océan Atlantique
Tiznit
Aouina
Agboula
Taddert
Ouijjane
Idegh
Kerdous
Dj. Taourirt
Dj. Tellou
Bou Namarc
Agadir Azeyouagh
S. Bouguerfa
Tirirt
Talaint
S. Ahmed ou Moussa
Mighert
Oued Minkar
PLAINE
Tiligh
DE
TAZEROUALT
PLATEAU
S. Lahsen
Lahsas
Bou Izakarn

Echelle au 1/150.000.

Réduction photographique au 1/180.000 environ.

RÉGION SUD DE TIZNIT


JUSTINARD, 1948. Les Aït Ba Amran, Paris, Larose.

Carte topographique

héritage, entre deux Ikhs, à propos d'un bien commun, ou d'une discorde dans l'un des autres niveaux de la structure sociale – village, fraction, tribu – et c'est le risque d'un embrasement général.

C'est en particulier la terre qui constitue l'une des raisons, si ce n'est la seule, qui fragilise les relations sociales entre personnes d'une même communauté ou de communautés voisines. Les mariages endogames sont peu fréquents voire exceptionnels. Dans ces communautés, on préfère marier son fils ou sa fille avec des étrangers, contredisant en cela la règle anthropologique qui veut que les communautés faibles sont donneuses de filles. En Anti-Atlas Occidental, on se marie – homme ou femme – pour avoir des alliés, si possible forts.

Mais ce déterminisme géographique est très relatif. Nous avons vu en partie comment il est compensé par une activité commerciale intense et des essais soutenus d'implantation dans l'Azaghar. Pascon avait remarqué par exemple que les biens immobiliers de la maison d'Iligh à Tazeroualt ne représentent que : «7% de l'ensemble du patrimoine. Les grosses propriétés hydroagricoles sont, en valeur, hors du Tazeroualt, dans la plaine de Tiznit (Azaghar à Tajicht, dans l'Oued Noun, au Massa dans le Sous.» (Pascon, 1984, p. 20). Il est certain que d'autres Iguzulen ont opté pour la même stratégie d'implantation dans les plaines environnantes ou même ailleurs[44].

Il existait donc une stratégie fondamentale et légitimiste des montagnards de l'Anti-Atlas Occidental, consistant à investir les bénéfices du commerce dans l'achat de terrains situés dans les plaines. Ceci accentuait encore plus leur désir de contrôler le commerce caravanier, de s'assurer des débouchés sur la mer : Aglou, Massa et Agadir, et de repousser par ce biais les impôts étatiques constamment «jugés lourds pour les maigres ressources de la région».

---

(44) - Il existe de nombreuses tribus dans le Souss ou ailleurs qui se disent originaires de l'A.A.O. , ainsi que des familles venues de cette montagne, installées dans les villes impériales depuis fort longtemps, comme les Nadifi ou les Lakhsassi de Fès, et bien d'autres encore.

Pendant une grande partie de son histoire, l'Anti-Atlas Occidental vivait de la sorte dans un véritable dilemme : une fréquence des conflits entre tribus ou entre fractions de tribus dans la montagne, conflits qui s'arrêtaient souvent par des règlements entre notables, avec ou sans la grâce et la bénédiction de la zaouia de Sidi Hmad U Moussa[45]. Il en va autrement dans les confrontations avec les communautés de l'Azaghar, là où le Makhzen dispose de tribus guich ou naïba. Dans une telle situation, ces tribus autonomes étaient capables de s'entendre pour faire face à une menace extérieure et se doter d'un véritable chef de guerre, fut-il chef de zaouia.

La coupure avec leur profondeur historique, que fut l'Afrique sahelienne, et le fait de leur interdire de commercer avec les Européens par la côte du Sous[46], ont accentué les contradictions entre les Iguzulen eux-mêmes et de manière encore plus forte, - à cause des pressions du Makhzen[47] - entre eux et les tribus de l'Azaghar[48] .

---

(45) - Les conflits internes à Lakhsass et aux Aït Ba Amran sont rarement arbitrés par la zaouia, ce qui contredit la thèse des segmentaristes qui fait des marabouts l'élément essentiel dans l'équilibre intra et inter tribal.

(46) - Il serait intéressant d'étudier l'impact de la construction du port d'Essaouira sur la vie économique et sociale en A.A.O.

(47) - Le mot Makhzen est pris ici dans le sens de contraintes légales basées sur la force aux dépends d'une administration locale, traditionnellement placée sous une influence tribale. Le Makhzen a toujours tendance à supplanter le droit coutumier, souvent oral qui régissait les relations à l'intérieur de la tribu ou avec les tribus limitrophes.

(48) - On peut tenter une périodisation schématique de l'évolution socio-économique en A.A.O.

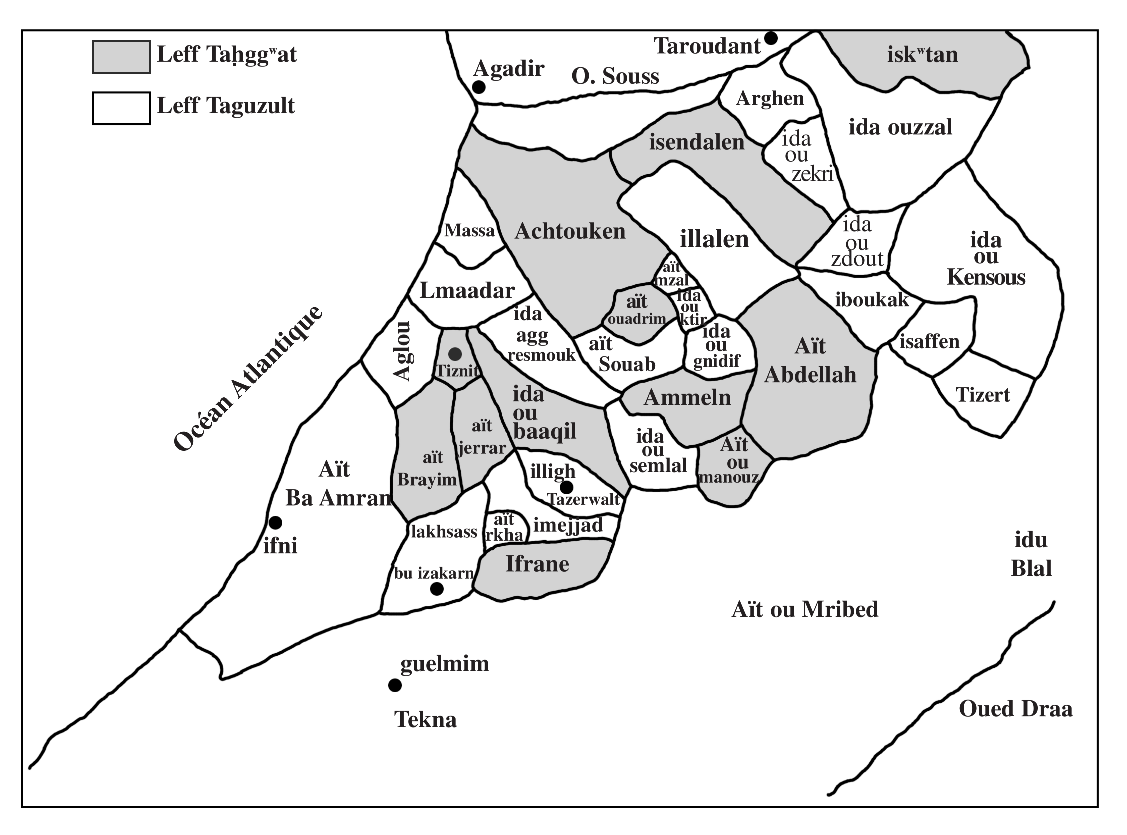
1 : commerce caravanier = prospérité
2 : intervention européenne en Afrique de l'Ouest = début du déclin
3 : détournement du commerce maritime sur Essaouira = faiblesse
4 : Protectorat = A.A.O. sombre dans le sous-développement, début de l'émigration de masse et de la conquête du commerce intérieur, national.
5 : début des années 70 = saturation de l'émigration en Europe et du commerce des denrées alimentaires
6 : 1975 = nouvelles perspectives avec la récupération du Sahara

Les changements dynastiques constituent des étapes particulières. On ne pouvait pas imaginer une dynastie s'établir sans la Baya des Ahl Sous Al Adna et surtout celle du mythique Sous Al Aqsa.

Ces contradictions n'ont pourtant jamais fait de l'Anti-Atlas Occidental un espace clos ou marginal, même quand il était assiégé par le Makhzen ou pendant le Protectorat. Dans cette région, comme certainement dans d'autres, si on ne réussit pas à résoudre ses conflits internes, c'est chacune des fractions de la tribu, si ce n'est chacun des clans d'une même fraction qui devront faire appel à l'un des deux leffs : Taguzult ou Tahuggat pour pouvoir se défendre. Ce système traditionnel d'alliances se superposait à la division en clans, en fractions et en tribus, puisqu'il pouvait regrouper des hommes au-delà des unités tribales. Ainsi, l'opposition Taguzult/Tahuggat se retrouve aussi bien chez les Akhsass, chez les Mejjat que chez les Aït Ba Amran, pourtant tous Iguzulen. La séparation des intérêts économiques ou autres, ainsi que le contrôle des passages stratégiques, reproduisent en quelque sorte, en miniature, la mosaïque des leffs. Ainsi, à Lakhsass, les Id bu Iffulen contrôlent le passage du versant sud du plateau débouchant sur Bu Izakaren et l'Oued Noun : agwni I Mgharen, tandis que les Aït Bu Yacine et les Aït Ialaten contrôlent le débouché nord qui donne sur l'Azaghar de Tiznit. Les appétits des uns et des autres pour contrôler les deux passages en même temps ont été à l'origine de nombreuses luttes fratricides bien avant les affrontements entre le Caïd Madani et le Caïd Bu Hiya.

En guise de conclusion, disons que le leff, en tant que structure socio-politique n'est pas intemporelle. La mise en perspective, dans une durée historique, des faits socio-économiques permettra sûrement de dégager des faits ethniques, s'il y en a, des formations gentilices, des réseaux de clientèle, tissés autour d'une zaouia ou des stratégies matrimoniales d'un groupement donné. Il convient aussi de souligner l'importance des logiques socio-politiques inhérentes aux rapports montagnes/plaines. Du fait des données géographiques, les montagnards occupent une place déterminante en Anti-Atlas Occidental. Leurs stratégies obéissaient aux impératifs de contrôle des routes commerciales. Celles-ci conduisaient à toujours

rechercher de meilleures complémentarités spatiales avec les deux versants de l'Anti-Atlas Occidental. Cette logique éminemment politique pouvait être expansionniste. Mais, il faut toujours avoir en vue la nécessité de relativiser l'opposition montagne/plaine, autrement dit Taguzult/Tahuggat. Il s'agit en réalité d'une véritable continuité.



Carte des leffs en Anti-Atlas Occidental et le Souss

Texte reproduit pour dégager l'importance commerciale de l'Anti-Atlas du temps de la zaouia de Tazroualt.

"... Dimanche 28 Fevrier 1644, nous avons gagné la rade d'Agadir. Dans la matinée, je suis déscendu à terre avec Daniel, le juif de Lyon, en emportant des échantillons de nos marchandises. Nous sommes d'abord allés à la Casbah chez la caïd ou gouverneur qui ... nous a conseillé d'aller d'abord trouver le Santon Sidi Ali ben Mohamed ben Moussa, dit Bouhassoun, chef de la zaouia d'Illigh. Ce que nous avons résolu de faire...
Le 4 Mars 1644, vers huit heures, on nous conduisit devant le Santon Sidi Ali qui était entouré de son conseil ordinaire. Je réussi à placer un bon lot de marchandises, un tiers d'or : 91000 Dirhams, deux tiers en cire et en peaux de boucs.
le 5 Mars, je fus invité de nouveau chez le Santon pour l'évaluation du reste de notre cargaison qui devait être faite par le Santon lui-même. Nous nous sommes accordés en tout, excepté sur le gingembre et le coton.
Le Dimenche 6, j'ai traité pour le reste de nos marchandises.
10 Mars, j'ai été à la Casbah (d'agadir). Le 11, en rade d'Agadir est arrivé un anglais venant de saint Christophe avec une cargaison de tabac et de coton.
Aujourd'hui, j'ai envoyé au Santon trois pièces de draps, deux ballots de rouenneries, huit pièces de Hollande, cinq pièces de toile fine de Hollande, trente six pièces de Cambrai, seize grands brocs...
Les 25 et 26 Mars, nous avons débarqué 200 quintaux de fer... Le 29, nous avons reçu 6000 livres de cire; le 7 Avril, nous avons livré des marchandises pour une valeur de 6000 Ducats...
Le I4 Avril, nous avons livré le reste du fer, du réalgar, du poivre et du gingembre et de la malaguette...
Du I5 au 29, nous avons reçu 7000 peaux. Le 4 Mai, reçu un lot de plumes (d'autruche) et de cire et livré 6343 livres de tabac au Maures...
Mardi 10 Mai 1644, nous avons reçu un lot d'or et de peaux.
Le 11 Mai, un lot d'or et un lot d'ambre. le 12, un lot d'or.
Le 13, j'ai reçu un lot et le soir on en apportera à bord autant que la chaloupe en pouvait transporter .

4 Janvier 1645, nous sommes repartis pour Illigh où notre arrivée eut lieu avant midi. Nous étant rendus chez le Santon Sidi Ali, nous l'avons trouvé avec son frère Ahmed ... Nous sommes convenus que les fusils seraient réglés en espèces et le reste moitié en or, moitié en cire. Le 7, nous avons reçu environ 2000 Ducats maures en or et de l'ambre. Le 31 Janvier, nous avons reçu un lot d'or, de cire et de plumes..."

Les relations commerciales du Hollandais RUYTER avec BOU HASSOUN RUYTER, sources inédites I, Journal de la salamandre, Pays-Bas, pp. 580 - 646. Documents Saâdiens de France. Reproduit dans : Histoire du Maroc (manuel), ouvrage collectif, 1967, Paris, Hatier, pp. 232 - 233.

IV : LAKHSASS : UNE COMMUNAUTÉ EN MUTATION

La première remarque qui vient à l'esprit d'un lecteur attentif des différentes études anthropologiques sur l'Afrique du Nord porte sur l'exclusivisme dans lequel de nombreux spécialistes – les plus éminents d'entre eux - maintiennent la durée spatiale et temporelle des communautés anciennement tribales de cette région du monde[49] .

Au biologisme propagé par Michaux Bellaire, a succédé le primitivisme résiduel de Montagne. Berque qui était parti – selon ses propres dires – à la recherche du fait social total chez les Seksawa, s'est enfermé volontairement dans une vision qui présentait ces derniers comme participant à une réalité complexe échappant à toute modélisation et par là, à l'analyse anthropologique. Il ne leur a pas - fort heureusement – dénié leur participation à l'histoire.

C'est aussi avec la même volonté qu'il a ignoré l'existence des leffs à Seksawa, allant jusqu'à affirmer qu'il n'en a trouvé aucune trace, tout en considérant ces petites « républiques» comme de véritables monstres d'ingéniosité sociale. Pour minimiser ses différentes contradictions, Berque s'est cantonné en réalité dans un nominalisme qui considère que la coutume est définitivement absorbée par le "fiqh"[50] .

---

(49) - Les communautés tribales autres que Nord-africaines subissent souvent le même traitement.

(50) - Il rejoint par là l'idéologie salafite qui suggère aux Maghrébins de sauvegarder leur identité culturelle tout en s'appropriant la technique occidentale. Toutefois, il échappe à ses contradictions, en insistant sur les réalités régionales qu'il considère comme la continuité d'un champ global : de l'Atlas à l'Euphrate. Peut-on réellement posséder une technique qui est autre, tout en restant soi ? Un tel débat commence à s'ébaucher au moment où les masses adoptent un genre de vie qui n'est peut-être pas idéal mais qui est certainement irrémédiable. Le champ global s'étendant de l'Atlas à l'Euphrate, n'est pas du tout évident.

La recherche nationale a, pour sa part, souvent travaillé dans l'urgence des aléas socio-économiques, voire politiques : réforme agraire, stratification sociale, rapports tribus-Makhzen, nature du pouvoir et aujourd'hui, islamisme, statut de la femme et droits humains. Cette sociologie a rarement tenu compte de la culture des communautés étudiées.

Cette situation paradoxale en a engendré une autre qui ne l'est pas moins, en ce sens qu'au Maroc, aujourd'hui la recherche et l'enseignement en anthropologie se font ailleurs qu'à la faculté des lettres et des sciences humaines. Il faut aussi noter que ce sont surtout les politologues et les historiens qui ont posé les problèmes culturels et identitaires. De plus, beaucoup de régions correspondant au «Maroc inutile» de jadis restent sous-analysées, ce qui tend à reproduire ainsi le vieux schéma colonial.

Une anthropologie de la vie quotidienne parait d'autant plus nécessaire[51] que la plupart des forces sociales marocaines agissantes sont dans l'attente de réponses à leurs interrogations concernant le modèle social à venir[52]. C'est pourquoi, il n'est pas trop tard pour accorder de l'importance à des domaines jusque - là négligés ou inégalement investis.

1. Quelques éléments constitutifs du système : «tradition» et «modernité »

Le caïdat pas plus que le Protectorat n'avaient réussi à fixer

(51) - Malgré les blocages dus plutôt à une polémique sans fondements qu'impose la majorité des intellectuels marocains qui taxent tel ou tel ethnologue ou anthropologue d'héritier du colonialisme. Pascon, Khatibi ou Boughali et d'autres encore ne seraient que les héritiers de l'esprit missionnaire du début du 19ème siècle ? S'agissant des chercheurs européens, la question ne se pose même pas, à l'évidence, dans l'esprit de ces gens.
(52) - Je n'ai pas l'intention de faire abstraction de la théorie du matérialisme dialectique. Je lui reconnais sa valeur en tant que méthode. Elle est de ce fait discutable comme le sont le structuralisme et la psychanalyse.

de nouveaux objectifs pour le paysan akhsassi malgré l'ampleur qu'avaient pris le commerce et l'émigration sous ces deux régimes. Comme nous l'avons constaté dans une précédente étude[53] , le paysan dans son comportement vis-à-vis de l'A. L. N. du Sud, croyait encore, jusqu'à l'Indépendance, en une possibilité de retour au passé, sans que l'on sache s'il envisageait le rétablissement du système caïdal ou de celui qui lui a précédé.

Nous avons tenté de déceler les principaux facteurs qui ont prévalu dans la mutation d'une communauté anciennement tribale. Ceux-ci ont contribué d'une façon décisive à l'affaiblissement des forces de cohésion de cette communauté en s'attaquant essentiellement à ses valeurs symboliques traditionnelles. Ceci est d'autant plus notoire que le renforcement des forces de mutations est surtout lié à la multiplication des sources de revenus monétaires[54]. Les jeunes générations sont conduites par ce biais au refus de la vie paysanne dans ce qu'elle a de plus austère. Elles sont plus tentées de consacrer le profit de leur travail à des biens de consommation plutôt qu'à des biens symboliques traditionnels : agrandissement du patrimoine de l'« ikhs », solidarité avec les plus faibles de ses membres, etc.

Ainsi, en adoptant une attitude nouvelle vis-à-vis des valeurs symboliques anciennes, le paysan est amené, malgré lui, à remettre en cause les piliers de la communauté traditionnelle. Dégagée comme étant l'une des constantes de l'étude de la communauté akhsassi, la corrélation entre le patrimoine indivis et la cohésion tribale d'une part, entre le statut de la femme et le patrimoine de la "takat" individualisé voire personnalisé au sein de l'«ikhs » d'autre part, se trouve ébranlée.

(53) - Il s'agit de la thèse : *Structures familiales et mutations socio-culturelles : cas de la tribu Akhsass : Anti-Atllas Occidental* , soutenue à l'E.H.E.S.S. , Paris, 1983, sous la direction de Mme Camille Lacoste-Dujardin. Cette thèse est déposée à la Bibliothèque du C.N.R. Rabat.

(54) - Même du temps du commerce caravanier, le système d'échanges dominant était le troc.

L'Akhsassi n'a plus pour objectif de contracter des alliances économiques et politiques, jadis nécessaires, avec les tribus voisines mais il met toutes ses forces à établir des liens avec les membres de sa communauté installés dans les grandes villes du Nord du Maroc ou émigrés en Europe. Ainsi, cette nouvelle forme d'alliances ne se réalise pas sans quelques inconvénients pour le paysan malgré l'apport monétaire non négligeable qu'elle lui procure. C'est, en effet, une alliance où il perd de plus en plus son autorité et sa liberté individuelle, y compris avec les personnes de son propre groupe agnatique voire avec ses descendants. Les paysans apparaissent encore comme les témoins d'un autre âge. Leurs traditions et leurs coutumes font l'objet d'une grande admiration de la part du citadin. Par contre, ce dernier est vu, la plupart du temps, par ces mêmes paysans comme un perturbateur potentiel. Il se produit, par ailleurs, un rapport de forces entre les paysans et les émigrés et ce, bien souvent à l'avantage de ces derniers. Pour sa part, le paysan se moque à sa manière des prétentions de l'émigré mais il finit toujours par se rendre compte qu'il s'est fait prendre au jeu de celui-ci.

Derrière la tournure ironique que peut prendre cet affrontement, c'est en fait la lutte entre deux espaces, la campagne et la ville, qu'il faut savoir saisir. Le paysan sort verbalement vainqueur de ce combat puisque c'est par le verbe que se traduit l'incompatibilité fondamentale entre les deux espaces. Solidement ancrée dans sa mentalité par la tradition, cette différence que le paysan n'est pas en mesure de contester, lui sert de refuge moral. Le fait de communiquer difficilement avec les gens de la ville traduit un refus qui tient lieu de protection contre le changement et les valeurs nouvelles et inquiétantes. En flattant son individualisme ancestral, il se rassure. Il oppose verbalement un barrage à un mode de vie nouveau et perturbateur, celui de la ville tentaculaire.

La formule «k^wnni ait ddar bida», «vous, Casablancais» ou bien «k^wnni ait lmdint»[55], «vous, citadins», voile à peine les inquiétudes du paysan et ses mécanismes de défense. L'expression proverbiale «id bu labakans iġ ufan ag^wdi sglnt iġt ur ufin $ġ^W$znt », «les émigrés en Europe, s'ils trouvent un fossé. Ils le comblent, s'ils ne le trouvent pas, ils le creusent» est pour sa part lourde de signification. Si elle traduit la causticité propre aux paysans, en général, elle ne cache pas pour autant que l'émigré en Europe est moins craint que le citadin. Le paysan ne lui reproche pas son acharnement à vouloir se lancer chaque fois qu'il est en "vacances" chez lui dans des travaux de construction ou de rénovation puisque, après tout, le paysan lui-même en profite du moment que c'est lui qui exécute ce travail en commandite mais il montre du doigt l'obsession de l'émigré à vouloir casser l'ordre établi, jugé inébranlable par le paysan. Il faut ainsi comprendre que tant que durera cette lutte, le paysan disposera encore d'atouts qui feront de lui le vainqueur sur un rival supposé être plus nanti au niveau financier.

Le citadin et l'émigré disposent, de leur côté, d'armes non négligeables. S'ils cachent de moins en moins les difficultés qui découlent de la vie urbaine, ils continuent encore à susciter la convoitise des paysans. Un Akhsassi qui vient passer quelques jours dans son village natal n'arrive jamais les mains vides. Il sert d'intermédiaire entre le paysan et les membres de sa famille restés en ville. Il apporte des cadeaux et bien souvent le montant des impôts coraniques « zakat» et « ɛašur » destinés aux plus démunis de la communauté[56] .

(55) - Il est significatif que dans le langage tachelhit « lmdint » veuille dire aussi bien la ville que le cimetière. L'identité de l'enseveli ne figurant pas sur la pierre tombale dans le monde amazigh traditionnel, on se trouve ainsi devant l'anonymat qui règne dans ces deux espaces.

(56) - Il est étonnant que les commerçants et les entrepreneurs akhsassis continuent d'obéir à ce précepte coranique qui exige le prélèvement de 1/10 du capital au profit des plus démunis de la communauté, à un moment où la fiscalité moderne est supposée mettre fin à cette obligation. Cela suppose que l'impôt coranique n'est pas refoulé, bien qu'il ait changé de sens au niveau du bénéficiaire. Ce n'est plus le marabout de Tazroualt qui en profite mais les paysans pauvres.

Le premier contact avec le village se passe dans l'allégresse générale. Les visites se succèdent chez le nouveau venu dans le but de lui souhaiter un bon séjour. Les jours suivants, on le comble d'invitations. Au cours de cet échange digne d'un rituel où le don et le contre don priment, le citadin ou les l'émigré finit toujours par découvrir sa solitude dans un milieu qu'il aurait tant aimé pouvoir intégrer dés son arrivée. Il aura beau se mettre à l'heure du village par ses attitudes qu'il redécouvre et qui ne lui sont pas tellement étrangères ou par sa tenue vestimentaire locale, le paysan trouvera toujours l'occasion de lui rappeler son véritable statut. Celui-ci s'excusera de ne pouvoir lui servir que du pain d'orge au lieu du pain blanc dont il a pris l'habitude en ville. Il lui exprimera sa grande désolation de lui avoir servi un thé bien corsé. Sa malice le poussera parfois à formuler des jugements ironiques quant à la santé fragile du citadin, sans oublier d'ajouter ensuite que désormais, on est au pays et qu'il n'y a plus de problème à se poser à ce niveau. D'ailleurs, rassurera t- il, il ne se passera pas une semaine que son invité aura déjà retrouvé une bonne mine. L'air du pays, «aḍu n tmazirt», renchérira le paysan, est le secret de sa robustesse (tant admirée par le citadin) .

Le "vacancier" ne manque pas, pour sa part, de remarquer au cours de ses visites qui se succèdent au fil des années que l'intérieur de la maison paysanne change chaque fois d'apparence. Il se rend compte au fond de lui-même que ce soi-disant enfant légitime du terroir s'est engagé, lui aussi, dans un processus qui lui ôtera tôt ou tard cette légitimité, du fait que d'ores et déjà, il s'est enfermé dans une superposition de valeurs contradictoires qui ne peut déboucher au niveau des symboles, que sur la fin d'un monde où disparaît silencieusement, absorbée par l'autre, une certaine conception de la vie. Le citadin se sent alors flatté dans son orgueil par le fait qu'il ait prévu le changement bien avant le paysan et qu'il dispose d'atouts solides jusque-là insoupçonnés par le paysan encore noyé dans des préoccupations dont les tenants et les

aboutissants sont loin d'être maîtrisés par ce dernier. Le citadin est aussi frappé par le laisser-aller qui commence à gagner le campagnard qui peut désormais veiller tard la nuit, fort de son camping-gaz qui fournit un meilleur éclairage et de sa radiocassette qui procure un divertissement dans l'intimité. Ce dernier comprend difficilement que c'est une nouvelle vision du temps, différente de la vision traditionnelle, qui s'instaure à travers ce nouveau type de comportement.

La conception de l'espace n'est pas non plus épargnée. Si le style architectural n'a pas subi de modifications notables, les nouvelles constructions sont plus spacieuses et mieux éclairées. Elles sont le témoignage d'une timide ouverture sur l'extérieur. Le ciment est de plus en plus utilisé pour revêtir les murs ou pour recouvrir le sol.

«tigjdit», jadis le pilier central de la maison, et les poutres de bois d'arganier utilisées pour les toitures sont définitivement délaissés au profit du ciment armé. Les maisons elles-mêmes sont construites sur des terrains moins accidentés. Isolées les unes des autres, situées à proximité des vergers, «targ^{w}a» et dotées d'un puits privé, elles sont là pour signifier l'éclatement de la notion d' «ikhs» et de tribu[57].

Le paysan commence à avoir davantage de mobilier, ce qui représente une différence avec sa situation antérieure. En revanche, il est toujours en possession d'une profusion d'ustensiles ménagers qu'il n'hésite pas à employer avec fierté. Le plateau de thé ainsi que les accessoires qui l'accompagnent, ont sa préférence et font même son prestige, du moment que ces objets proviennent souvent de France. Offerts par des émigrés, amis ou membres de la famille, ces objets rappellent une fois de plus le lien avec l'extérieur.

(57) - Au modèle tribal dont la base fut l'«ikhs » correspondaient des maisons agglutinées les unes aux autres, au flanc de la montagne, pour permettre une meilleure défense collective.

Certains produits ont un impact important sur la vie quotidienne villageoise. Ce sont la savonnette qu'on donne à l'invité pour se laver les mains au début et la fin des repas, l'eau de Cologne dont on l'asperge sur la tête en un geste rituel et plus ou moins long selon la qualité de l'invité. Le thé est souvent servi avec des cacahuètes salées et des gâteaux secs achetés au souk, à bon marché. Le paysan peut ainsi réserver l'ensemble de sa récolte d'amandes, qui coûtent beaucoup plus cher, à la vente. La transformation a aussi touché le domaine culinaire. Les revenus financiers permettent l'approvisionnement en semoule de blé. Le couscous d'orge consommé avec du petit lait est aujourd'hui dédaigné. La "tagwlla", bouillie de semoule d'orge servie avec du beurre ou de l'huile d'argan, jadis le plat de prestige dans l'ensemble du Sous, est considéré comme étant le plat du pauvre. La grande importance accordée à la culture des légumes a poussé le paysan vers un autre type de nourriture, autrefois rare, le couscous et le "tajin". La consommation de viande n'est pas pour autant excessive. Elle est hebdomadaire et dépend du souk fréquenté par le paysan.

Pour sa part, l'émigrant temporaire ou définitif, qui n'a plus pour projet de se réinstaller au pays, n'y revient pas uniquement avec des impressions. Quand il a pris le temps de s'insérer dans la vie urbaine, il véhicule à son retour au village, non seulement une autre vision du monde mais aussi un ensemble de pratiques sociales et d'habitudes culturelles qui tranchent avec les modèles en vigueur à la campagne. Il apporte le pécule nécessaire à toute transformation(58) en même temps que les idées acquises sur l'organisation économique et sociale, relatives aux techniques culturales, à l'utilisation rationnelle du temps et de l'espace et à la conception de nouveaux rapports sociaux.

L'apport financier, qu'il provienne du salaire ou de l'émigré, a aussi et surtout créé des valeurs symboliques nouvelles. Celles-ci

(58) -Il était le premier à introduire le motopompe ainsi que d'autres machines, au pays.

ne jouent plus un rôle concurrentiel avec les anciennes mais elles se présentent de toute évidence comme les idées dominantes d'une lutte gagnée d'avance. C'est pourquoi, par exemple, la «tiwizi» est altérée voire en voie de disparition. Elle ne subsiste plus que dans la cueillette d'argan qui demeure un bien inaliénable jusqu'à nos jours. La division du patrimoine, des terres indivises pour l'essentiel, finira tôt ou tard par s'instaurer(59) .

Une observation attentive de la famille m'a permis de constater le peu d'intérêt accordé à l'essentiel de la symbolique traditionnelle à ce niveau, à un moment où celle-ci n'est pas encore refoulée. La famille akhsassi actuelle semble englober plusieurs catégories de familles -dont la famille élargie - témoignant par là que l' Akhsassi est au stade de pré-structurer un modèle de famille de type conjugal. A l'individualisme imposé par le salariat qui ôte à la femme son statut d'agent économique(60) s'opposent les «items» culturels qui identifient la famille et en particulier la femme, à la maison(61) : le langage quotidien akhsassi tend à le signifier si ce n'est à le prouver(62) .

D'autres symboles apparaissent à la campagne sans qu'ils soient pour cela définitivement assimilés. Ils véhiculent des valeurs traduites par des termes assez répandus dans l'ensemble du territoire akhsassi. On pourrait même avancer qu'ils font maintenant partie intégrante du langage quotidien. Parmi ces termes, ceux qui sont le plus usités : "lmdint" : la ville; «lmdrst» : l'école; «lbiru» : les autorités

(59) -Il est significatif que ce soient les émigrés des grandes villes marocaines qui tiennent le plus à cette division.
(60) - Le livret d'état civil et la carte d'identité nationale vont dans le même sens.
(61) - Telle identification est aussi rapportée par C. Lacoste-Dujardin, 1982, (p. 219).
(62) - La maîtresse de maison est désignée par le terme «ult tgmmi» . L'extension «aït tgmmi», littéralement, les personnes appartenant à la maison, désigne l'ensemble de la famille. Il n'existe aucun terme particulier de ce genre pour signifier le chef de famille. «takat» , pour sa part, marque, tout en symbolisant la famille, et ce de manière précise, la séparation entre l'espace domestique et l'extérieur.

locales; «lmuɛllim» : l'instituteur; «ajadarmi» : le gendarme; «lmotor u aman» : le moto-pompe; «ddisk» ou «amarg ljdid» : chant écouté à la radio ou sur cassette «tabutait» : le réchaud à gaz «lmanḍa» : le mandat perçu de l'étranger ; «lbbost»: le bureau des P.T.T.; "lmagana" : la montre; «lkar»; «ttomobil»; «lbisklit»; «lkamiu»; «ttraktur»; «lɛamil» ; le gouverneur; "lwazir" : le ministre; «lḥukuma»; le gouvernement, "lḥizb" : le parti politique, "aṭbib" : le médecin, etc.

Ces valeurs renvoient à un imaginaire de plus en plus familier alors que les valeurs anciennes, même si elles continuent d'opérer jusqu'à maintenant, perdent leur sens précis dans l'esprit des campagnards.

On remarque effectivement la persistance des valeurs traditionnelles, malgré les mutations qui ont affecté le monde rural. L'aspect communément appelé « modernité » - qui n'est d'ailleurs souvent qu'une nouvelle manière de se faire valoir - cache les véritables règles qui régissent encore l'ensemble de la communauté.

Les éléments constitutifs du système traditionnel ne subsistent dans l'imposante réalité d'aujourd'hui que sous forme de signes flous exprimant la nostalgie du passé. Il est notoire que ces valeurs ne sont, dans leur majorité, réellement entretenues et défendues que par une minorité appelée "iqqdimn"(63).

Parmi les éléments du système traditionnel on trouve : «turrgza» de «argaz» : c'est l'homme fier, viril, honnête et fiable. C'est aussi l'homme d'honneur qui ne recule pas devant ses engagements(64).

---

(63) - Cette minorité est représentée par les anciens qui jouent encore un grand rôle dans la société et par les émigrés en Europe. Le comportement de ces derniers peut paraître paradoxal. Il exige à lui tout seul une étude à part. Le mot «aqqdim» signifie tantôt «ancien», tantôt «fruste».

(64) - Ce terme traduit une véritable confusion avec la conception que les Akhsassis se font de «tagzzult», «argaz» et «agzzul» s'équivalent.

«tag^{w}matt» de «g^{w}ma» : c'est non seulement le frère dans le sens étymologique mais aussi, l'alter ego. C'est l'ami fidèle ou toute autre personne, notamment dans le cas de l'émigration, ayant un lien avec la communauté culturelle d'origine, etc.

"tamazirt" : c'est le pays natal, le lien privilégié de la langue et de la culture communes. L'attachement à «tamazirt» est d'autant plus solide que l'individu qui y est lié, se trouve loin de ce pays natal. "tamazirt", c'est aussi le patrimoine individuel ou collectif dans la mesure où il désigne la liste des parcelles de terre au même titre que "tajjridt" et "ayada".

"ljmaɛt" ou "ajmuɛ" : c'est l'assemblée villageoise qui continue de réglementer la vie communautaire : gestion de la mosquée, de la "saguia" et des autres biens collectif, etc. Les jmaâs de fraction ainsi que celle de la tribu ne constituent plus qu'un vague souvenir. Le mot "anflus" au pluriel "inflas" : membre de la jmaâ de la fraction ou de la tribu, n'est plus utilisé.

D'autres termes qui dénotent la structure du système traditionnel existent encore sans qu'ils soient réellement concurrencés, comme par exemple : «takat» : le feu, symbole de l'unité familiale dans toutes ses catégories; «ddšr » qui désigne le village; «aḥwaš» la danse collective; «amarg» la poésie chantée, etc.

Ces termes nous montrent que la lutte des valeurs symboliques a lieu dans des champs qui ne sont pas toujours bien délimités. Un même espace comme la maison qui symbolise la famille et la femme, sert de terrain à plusieurs affrontements, alors que d'autres ne sont touchés que d'une manière insignifiante.

La langue, la sexualité et l'art constituent pour le moment les domaines les plus enracinés, bien qu'ils soient minés à leur tour de l'intérieur par les mass média et la scolarisation progressive qui n'a pas donné pour le moment tous ses fruits.

2. Les rapports entretenus entre les deux systèmes

Si on ne peut affirmer d'une façon catégorique que les rapports entretenus entre la "modernité" et la "tradition" sont antagonistes dans le sens où leur interaction ne se traduit pas par la violence[65], on se sent par contre à l'aise pour considérer que le contact culturel réalisé a engagé la communauté dans un lent processus de déstructuration pesant fortement, irrésistiblement, sur l'appartenance culturelle du groupe.

Une nouvelle identité prend forme dans un milieu où une tradition millénaire côtoie un travail pédagogique visant la création d'une nouvelle société uniforme et homogène. C. Lacoste -Dujardin nous apprend que "lorsque des changements structurels se produisent, lorsque des infrastructures se transforment, quand elles sont bouleversées par exemple dans leur inclusion dans d'autres infrastructures plus puissantes, les superstructures, à leur suite, n'évoluent qu'avec un certain retard." (Lacoste- Dujardin, 1982, p.13). Cette affirmation, à laquelle nous adhérons, est d'autant plus vraie s'agissant de la communauté akhsassie que les domaines de la superstructure les moins touchés se trouvent être ceux qui figurent dans les couches les plus profondes de la psyché: la langue, la sexualité, l'art, les croyances magico-religieuses, etc.

La langue garde sa syntaxe et sa grammaire. L'emprunt de mots à des langues étrangères témoigne de sa vitalité, bien qu'elle ne soit pas écrite massivement. Le plus grand danger qui la guette, réside, sans doute, dans une éventuelle incapacité de suivre le rythme de la progression sociale. Le Tachelhit parlé dans les villes industrielles nous semble différent de celui qui est utilisé dans les campagnes. Les jeunes générations de la ville et de la campagne ne communiquent plus entre elles qu'en Arabe dialectal. La majorité

(65) - Le mot « violence » est pris dans son sens propre et en comparaison avec la description faite par Bourdieu dans *Le déracinement* (voir bibliographie) .

des enfants d'émigrés définitifs ne parle plus du tout la langue maternelle bien qu'ils en comprennent le sens.

Nous avons vu que l'institution du mariage et son rituel demeurent en conformité avec la coutume[66]. La stratégie matrimoniale, pour sa part, a changé de cap et s'est ouverte sur des alliances adaptées à la nouvelle réalité où l'argent prime. L'exogamie relève désormais du passé et une forme d'endogamie croissante prend place. Les émigrés Akhsassis se marient entre eux, de même que les commerçants et toutes les autres catégories de la même classe sociale. Le mariage à l'intérieur de la lignée paternelle reste pour sa part très marginal. Il faut aussi noter que les grandes victimes de ces nouvelles stratégies sont les jeunes des deux sexes restés au pays, puisqu'ils ne bénéficient pas de grands revenus et sont, de la sorte, à la marge de la société[67].

Le domaine artistique fournit dans ses différentes composantes l'exemple de l'adaptation la mieux réussie. Si les bijoux en argent massif deviennent une affaire de connaisseurs dans le reste du Maroc, ils continuent à être très appréciés par les Chleuhs en général. Dans tous les cas, le bijou régional garde une finesse typique[68] . Etant une affaire de femmes, il est souvent transmis de mère en fille, d'où la difficulté de l'évaluation de l'importance réelle de son prix. Je peux cependant affirmer que le marché est florissant comme en témoignent ceux de Tiznit et de Goulimine.

---

(66) - Il faut dire que de légers changements ont été introduits dans le rituel : apparition de la voiture dans le cortège depuis plus d'une vingtaine d'années et utilisation d'une panoplie de matériel audio-visuel pendant toute la durée du cérémonial.
(67) - Les mariages tardifs sont fréquents dans la région. La moyenne d'âge du mariage est de 30 ans pour les garçons et de 28 ans pour les filles. Le célibat, jadis rare à Lakhsass, est devenu courant et même bien intégré par la communauté.
(68) - Il est évident que je ne prend pas en considération les objets d'imitation.

La littérature qui englobe la poésie, "tanddamt" et l' "aḥwaš"[69]) figure sur la scène artistique nationale. Si «l'aḥwaš» reste l'apanage de la communauté villageoise ou de la fraction[70], l' "amarg aqqdim" et l'"amarg ljdid"[71] sont diffusés les après-midi (de 14 h à 18h) sur Radio Agadir et le soir (de 20 h à 24 h) sur Radio Rabat.

Une nouvelle forme de musique, objet d'une polémique entre les vieilles et les nouvelles générations, prend une dimension plus large puisqu'elle est aussi très appréciée par les Arabophones[72]. Sa réussite est due à l'utilisation adaptée d'instruments, jusque-là étrangers, pour l'exécution du chant chleuh et, à la fidélité à un fond rythmique et thématique traditionnel. Les partisans de l'"aqqdim" lui conteste sa liberté de composition, ce qui constitue en soi un problème de fond comportant le risque de dénaturer le chant chleuh. La nouvelle génération, notamment citadine, considère pour sa part qu'elle n'aura plus à suivre les rites d'initiation qui menaient jusqu'alors les «rwais» dans leur quête d'inspiration, d'une zaouia à l'autre ou d'une tribu à l'autre.

Le chant de la nouvelle génération ne s'exécute pas non plus dans le village ou dans la "halqa" au souk. Il s'écoute chez soi ou entre ami(e)s et de plus en plus sur scène dans les grandes métropoles du pays, jouant ainsi un rôle considérable dans la propagation de la langue et de la culture chleuhs dans les milieux urbains. Il ne convoite

(69) - Ce sont les deux domaines privilégiés de l'expression littéraire.
(70) - La fraction continue de présenter sa troupe lors de certains moussems ou de certaines fêtes nationales. L'"aḥwaš" de village couronne les fêtes familiales et les cycles agricoles.
(71) - «amarg aqqdim» : poésie chantée ancienne, «amarg ljdid» : poésie chantée moderne. Les deux sont exécutées par des professionnels appelés «rwais» au singulier «rraïs» .
(72) - Je pense au groupe chleuh «Iznzarn» : les mirages, «Usman» : les éclairs, ainsi qu'à celui que créa récemment Amouri M'bark qui s'est séparé du groupe «Usman» et a rapidement battu le record de la diffusion et de l'écoute. Les frêres Akkaf ont aujourd'hui une place à part dans le domaine musical amazighe. Avec eux cette musique a atteint l'apogée de sa grandeur.

pas seulement leur place aux "rwais" mais il a atteint un public qui leur était jusqu'ici inaccessible.

A la résistance des superstructures, s'oppose le fléchissement des infrastructures dû à l'intrusion d'institutions et de conceptions importées de l'extérieur. Bien que la langue ait su assimiler cet apport, le fond conceptuel renvoie, quant à lui, à des signifiants détachés de leurs signifiés. Ceci pose la problématique pertinente développée par G. Grandguillaume dans son séminaire à l'E. H. E. S. S. de Paris.

Le champ conceptuel de la communauté Akhsassie constitue, de cette façon, un terrain animé d'un mouvement dont les termes de la contradiction sont le passé non encore intériorisé et le présent non complètement intégré. Le tableau suivant expose quelques uns des termes de la contradiction.

- "argaz" – «ah̲ddam » (salarié, ouvrier ou paysan).
- "tiwizi" -"taš̌hrit" (littéralement, la mensualité, le «salaire» journalier ou mensuel)
- "takat" -"lfamila", la famille.
- "timzgida" (école coranique) "- "lmdrst" (école publique).
- "ljmaɛt" -"lbiru", les autorités locales.
- "ttalb" (le maître de l'école coranique) ou lmuɛllim (instituteur)
- "amġar" -"ajadarmi", le gendarme.
- "sswa" (irrigation traditionnelle) – «lmotor u aman» (motopompe).
- "lkanun" (le four traditionnel) -"tabutaït" (camping-gaz)
- « aḥwaš̌ » «ddisq» ou «amarg ljdid», musique, danse.
- « ddš̌r » –« lmdint» (la ville).
- tafllaht- (agriculture) «ttijara» (commerce).

Nous n’avons pas voulu subdiviser ce tableau en rubriques[73] dans la mesure où, en même temps que les termes s'interpénètrent ils renvoient à des significations différentes. C'est ainsi que «argaz», qui est un concept culturel, tend à se dissoudre dans le mot "ahddam", terme nouveau qui a un sens uniquement économique. Le travail salarial dans sa globalité est jugé avilissant par la coutume bien que devant la nécessité, les Akhsassis l'aient accepté[74].

Le terme "ttijara", qui est certainement né avec l'Indépendance n'indique que le commerce de gros des grandes villes. Les petits commerces ainsi que les échanges dans le souk sont désignés par le terme traditionnel "lbiɛ u šša". Quant au commerce caravanier, appelé «tarffakt», il ne subsiste plus que dans les contes.

Le commerce, petit ou grand, est pour l'Akhsassi le métier noble par excellence. Je comprends donc parfaitement les raisons qui poussent cette communauté, à l'image du Chleuh, à préférer le commerce au travail salarial. La solidité et la résignation par lesquelles on qualifie ses ouvriers ne sont, le patrimoine personnalisé au sein de l'"ikhs" aidant, que l'émanation de la vision dégradante qu'ils se font du travail salarial dans son essence[75] .

Les institutions, datant pour la plupart de l'Indépendance, renvoient plus à des schémas qu'à une réalité concrète. Le paysan qui envoie son enfant à l'école ne saisit pas bien la portée intellectuelle du savoir dispensé dans cette institution. Il a conscience de l'état auquel

(73) - Economique, politique et culturelle.
(74) - Les métiers traditionnels sont aussi mal considérés. On les désigne par des noms spécifiques des années 70 : «amzil» : le forgeron, «asiag» : le bijoutier, etc.
(75) - Les grèves dans le secteur automobile français où il y a beaucoup d’ouvriers chleuhs, nous montrent qu’ils sont toutefois capables de mener une action syndicale de grande envergure.

elle a réduit la "timzgida" qui n'est plus fréquentée par les enfants mais, il persiste à entretenir "ttalb" chargé d'établir le lien et l'équilibre entre la religion et les nouvelles normes sociales(76). Dans certains villages, la "timzgida" devient uniquement le lieu de réunion de la jmaâ. Quant à l'orthodoxie du "talb", elle n'est que fictive. Enraciné dans la coutume, son savoir rudimentaire du Coran fait de lui le sanctificateur de l'amalgame entre la norme religieuse orthodoxe et les normes dictées par la réalité sociale quotidienne.

«Lmdrst» qui reflète la contradiction avec la "timzgida", ouvre la porte à un pouvoir que le paysan perçoit dans l'esprit des alliances traditionnelles que "lbiru" ou "ajadarmi" sont sensés reproduire(77). Elle dispense aussi un savoir occidental non maîtrisé dans sa finalité idéologique et technologique.

Nous pourrions continuer ainsi indéfiniment dans la limitation des champs de référence auxquels renvoie notre tableau. Ceux-ci reposent dans leur ensemble sur un fait dont nous avons analysé les différentes implications. En même temps qu'il existe une relation dialectique entre les forces de mutations qui s'imposent à la communauté akhsassie et le patrimoine socioculturel dont elle est l'héritière, cette dialectique s'exerce parfois dans des conditions douloureuses. Les valeurs traditionnelles qui comblaient et soutenaient l'esprit de chacun, risquent de succomber l'une après l'autre à un moment où les perspectives exigent un énorme effort de la part des masses paysannes.

(76) - Une question à laquelle le rite Malékite n'a pas répondu, à ma connaissance, se pose à de nombreux villageois qui n'arrivent pas à fixer le nombre de «takatin» au-delà duquel l'engagement d'un « talb » devient obligatoire. Ce vieux débat qui remonte certainement aux Almohades, époque à laquelle les «faqihs» s'introduisirent massivement dans la région du Sous, n'est pas encore terminé. Aussi, prétextant cette lacune, une minorité de villages ne voit plus la nécessité du «clerc» .

(77) - Ceci montre que la résurgence de l'esprit de clan dans l'administration ainsi que la corruption qui représente des blocages dans la société marocaine, sont difficiles à extirper du corps social.

Les transformations matérielles commencent déjà à provoquer une différenciation accentuée. Une nouvelle classe de nantis prend place en jouant un rôle politique considérable dans les conseils communaux. Son choix d'habiter les grands bourgs et de ne plus s'occuper de l'agriculture, la coupe des réalités paysannes. De ce fait, on est en droit de douter qu'elle puisse réellement défendre les intérêts des agriculteurs. Toutefois, l'action de ces gens ne manquera pas de politiser d'avantage la communauté où les partis politiques commencent à faire leur apparition.

L'érosion culturelle dont on a mentionné quelques manifestations dans la partie précédente, semble toucher avant tout les mentalités. L'époque où, par exemple, la première intervention de la médecine occidentale a bouleversé les esprits, est révolue.

L'Akhsassi n'hésite plus, à l'instar du citadin, a avoir recours à la médecine en se rendant au centre hospitalier le plus proche. Les remèdes traditionnels sont encore utilisés mais seulement pour des maladies bénignes et sans grande gravité. Les villageois n'abusent pas pour autant de la médecine moderne mais l'absence d'une infrastructure médicale suffisante et l'éloignement des hôpitaux publics y sont certainement pour quelque chose. Par ailleurs, l'introduction de l'administration, des institutions de l'Etat et l'abondance des produits industriels dans les souks ont contribué de manière directe à la désorganisation du système tribal au profit d'un autre, hétéroclite, où le pouvoir de l'argent et la valorisation, au niveau personnel, de l'individu sont passés pour être l'objectif de chacun. La scolarisation et les média ne manqueront pas, en tant que moyens les plus forts qu'utilise l'Etat, d'enterrer de manière définitive le particularisme tribal.

Les paysans qui ont toujours préféré leur vie villageoise avec tout ce qu'elle comporte de valeurs symboliques, démissionnent devant la fascination, au caractère nouveau, que suscite la civilisation technicienne. Les jeunes Akhsassis sont convaincus que leur avenir ne peut être assuré que dans les villes. Les parents, eux ne semblent pas être étrangers à cet état de fait; n'en témoignent que les sacrifices et les efforts qu'ils déploient pour assurer à leurs enfants une place à l'école.

La ville représente pour ces paysans un attrait sans commune mesure.

Si la scolarisation a déterminé le choix des jeunes Akhsassis, la radio et dans une certaine mesure la télévision commencent à bouleverser la vie du village. Non seulement ils représentent pour eux un moyen de distraction, mais ils leur ouvrent aussi de nouveaux «horizons-mirages», en les invitant à opter pour le modèle proposé par leurs émissions. De cette manière, l'Etat a la quasi-certitude que le paysan finira certainement par découvrir son individualité aux dépens de la vie communautaire, jugée dépassée et archaïque, et souscrire de la sorte à ce qu'on appelle, non sans ambiguïté, la culture nationale.

Les principaux éléments qui ont contribué au changement de la communauté Akhsassie, tout en étant présentés comme des valeurs garantissant la marche de celle-ci vers le progrès dans la sauvegarde de son authenticité, ces éléments donc, cachent mal les incohérences de cette marche. L'Etat national ne dissimule pas pour sa part son but de produire une transformation culturelle remplaçant les valeurs fondamentales constitutives du principe ordonnateur du système culturel traditionnel. Des moyens gigantesques sont employés afin d'imposer un système unifié. Cette opération exercée à coups de séduction risque de susciter des frustrations individuelles ou collectives parce qu'elle ne répond pas à des besoins réels, d'autant plus qu'elle ne peut assujettir des populations hétérogènes à un programme culturel commun.

De là, la situation «d'acculturation» généralisée dans laquelle se trouve la communauté Akhsassie, situation dont il résulte qu'on risque de mal assimiler un développement n'assumant pas l'identité culturelle réelle du groupe. L'Etat national doit pour sa part l'aider dans cette tâche en l'associant à l'ensemble de ses démarches, sinon, tout développement ou toute intégration ne pourraient qu'engendrer un désarroi déjà largement répandu dans les régions à forte concentration urbaine.

3. Réflexions sur la production de l'identité : mutations etrésistances

Toute culture est en évolution constante mais ses bases

profondes sont permanentes. Une culture, c'est aussi une création, une découverte. Elle se maintient vivante par le jeu des transformations qui la restructurent sans cesse par rapport à elle-même et par rapport aux autres aires culturelles environnantes.

Telle semble être la règle générale qui régit chaque culture d'origine et l'ensemble culturel maghrébin n'a pas échappé à cette règle, du moins, jusqu'à la période précoloniale. Car avec l'avènement de la domination occidentale, cet ensemble a connu des situations qui contiennent des éléments de contrainte ou de violence, agissant dans un sens de déstructuration. Cette situation a entraîné des effets durables et parfois irréversibles sur le sentiment de l'identité culturelle des Maghrébins, d'autant plus que tant d'espoirs attendus des indépendances nationales semblent déçus. Le commun du peuple parle des illusions qu'il se faisait de l'indépendance, celles-ci ayant un rapport étroit avec l'identité culturelle. Le terme comme par exemple "nes'rani": ‘’chrétien ou européen” signifie généralement et avant tout "l'autre" qui est différent de soi, de mille manières alors que nous n'avons pas conscience que cet “autre” représente pour nous une référence pour bien des comportements aussi banals soient ils.

En effet, la «modernisation» qui est un processus qui comporte un certain nombre de changements souvent simultanés a rompu la conception traditionnelle du développement social et les liens jadis entretenus avec les communautés locales. Les affiliations tribales ont cédé la place à des allégeances nouvelles au niveau national. Ces changements sont censés favoriser l’assimilation et aboutir à une convergence des systèmes économiques et sociaux qui finiraient par former un modèle composé d’un nombre assez restreint de communautés relativement homogènes. L’omniprésence des médias, essentiellement la radio et la T.V, confère à ce processus un effet de démonstration sans précèdent.

Ces considérations sur la culture nous amènent à nous poser la question suivante : qu’en est-il, par exemple, de la production de l’identité dans une communauté enracinée ayant une notion

particulière du social, du temps et de l'espace ? C'est la question à laquelle nous avons essayé de répondre en nous basant sur les thèmes d'identité, de résistance et de socialité dans une société anciennement tribale.

Une telle préoccupation nous a conduit à prendre comme élément principal un système culturel, social et économique cohérent, articulé autour d'une logique interne intériorisée par la communauté, posant le postulat que l'uniformisation des modes de vie, conséquence du développement socio-économique : salariat, émigration, exode rural scolarisation, est plus apparente que réelle, et que ce système, étroitement lié à des phénomènes d'identification collective, se renouvelle, se régénère et se réactualise sans cesse.

Cette démarche a impliqué quelques distances avec la sociologie Durkheimienne dont la sociologie marocaine est encore tributaire et qui se donne comme objet d'étude les blocages de la société. En effet, l'école Durkheimienne offre l'intérêt de mettre en évidence le fait qu'existent des stratégies antagonistes au sein de la société ou des institutions. Elle permet donc la compréhension des blocages mais elle considère ces stratégies comme irrationnelles et les analyse comme résidus.

De la même façon, mais dans une autre méthode d'analyse du social, s'il est important d'étudier les modalités des mutations culturelles, sociales et économiques ainsi que les modalités de contrôle et d'uniformisation culturelle, il s'avère aussi important de cerner les limites de ces processus en retournant le sens de l'analyse, c'est-à-dire, en prenant comme objet les phénomènes concrets de résistance et de manifestation des identités collectives. Ainsi par exemple, la femme marocaine a franchi plusieurs étapes dans la voie de sa libération depuis l'Indépendance, mais cela n'empêche pas que dans l'inconscient collectif de notre société une femme sert encore comme objet d'échange dans les nouvelles stratégies matrimoniales au Maroc. Nous voyons donc comment l'aspect sociologique d'une attitude communautaire, le libéralisme

par exemple, peut devenir un handicap pour la compréhension des mécanismes qui régissent réellement cette communauté.

C'est pourquoi nous considérons que les études mono disciplinaires tendent à réduire la complexité de la dynamique identitaire en éliminant, selon l'optique du chercheur, les facteurs jugés non pertinents. Ainsi, le sociologue pourrait être tenté d'étudier l'identité collective comme extérieure aux individus et comme s'imposant à eux. Ceci ne permet pas d'expliquer pourquoi des communautés refusent les attentes sociales, adoptent des attitudes de retrait ou de rejet ou encore des attitudes de réinterprétation et d'intégration de ce qui leur a été imposé.

En effet, une communauté ne peut se contenter d'intérioriser les exigences sociales imposées. Elle opère un choix après avoir hiérarchisé des valeurs, selon sa vision des choses, et fait un tri parmi les modèles et les groupes de référence. L'intégration de notions nouvelles ne s'effectue pas réellement en référence à la culture principale qui devrait, en principe, constituer la dynamique de la communauté.

L'éclatement du champ conceptuel du paysan par exemple prend une dimension prodigieuse. Ceci est d'autant plus important que le Maroc actuel constitue l'un des marchés symboliques les plus inflationnistes et que l'interaction des différents symboles en compétition implique nécessairement aussi bien l'intégration des uns que l'élimination des autres. La technologie, au même titre que les idées, n'est pas neutre. Elle crée chez le paysan une représentation dédoublée par rapport à son système d'origine. La bouteille de camping gaz, la moto qui sert à aller au souk, le tracteur ou la motopompe, tout en étant utilisés pour remplacer des forces d'énergie traditionnelles, remplissent des fonctions anciennes, en représentant des modèles extérieurs. L'utilisation par le paysan de ces éléments importés révèle une pratique différente de celle à l'occidental et un rapport à la technologie marqué par une conception "traditionnelle" qui n'a plus rien à voir avec la fonction occidentale de cette technologie. C'est ainsi que la moto remplace

l'âne, moyen de locomotion utilisé autrefois pour aller au Souk.

Pour résister aux mutations, la maîtrise de l'existence individuelle ou collective passe par un réseau de résistances polymorphes et anodines. La mise en évidence par un groupe social d'un vécu spécifique, non pas en tant que persistance mais bien plus comme existence, danses et chants locaux par exemple, est la preuve même de la cristallisation d'une résistance; autrement dit, le développement et l'affirmation d'une cohésion sociale sont eux-mêmes une manifestation de résistance. Aussi, devient-il important d'étudier les nouveaux modes de solidarité qui naissent et surtout le processus de prise de conscience de ces solidarités. La notion d'identité collective doit donc à ce niveau être entendue comme un processus actif d'expression et de signification de pratiques symboliques : alliance matrimoniale, moussem local, rituels religieux, association de developpement et Zaouia, etc., par lesquelles un groupe social actualise son rapport à la société globale. On voit là aussi la pertinence et la prégnance d'une prise en compte de la quotidienneté. C'est dans la pratique de tous les jours, en deçà et au-delà du politique et de l'économique que se manifestent, se réalisent et se concrétisent les mécanismes d'identification collective.

Les rapports sociaux nouveaux sont aussi touchés par des oppositions à caractère traditionnel. Le salariat et l'économie de consommation ont été perçus comme des éléments déterminants, ayant agi directement sur le changement radical du modèle social traditionnel. Malgré les tentatives de réinterprétations culturelles, accomplies par le paysan, l'ordre nouveau s'est traduit pour lui par le passage de la sécurité à l'insécurité. La pénurie de la terre et la sécheresse d'autrefois relevaient pour lui d'une volonté divine qui n'empêchait pas pour autant de trouver lui-même des solutions à ses problèmes : droit coutumier, guerres tribales, etc.

Je dirais aussi que «tradition» et «modernité» se heurtent mais, également se soutiennent mutuellement, non seulement parce qu'on peut déceler dans ce soutien des cycles de rupture et

des cycles de continuité, mais aussi parce que le changement se légitime en puisant dans la tradition et que la tradition agit sur la société en récupérant le modèle contre-traditionnel. La modernisation peut remonter le courant d'une culture classique et la tradition se moderniser en quelque sorte, comme nous l'avons vu avec la salafiya marocaine et le mouvement national des années 50.

Ces transformations se poursuivent encore aujourd'hui et le processus de mutation n'est pas encore terminé. C'est pourquoi, il n'est pas aisé de l'évaluer puisque nous ne disposons pas du recul nécessaire. Il est d'autant plus difficile de faire une évaluation que nous percevons encore ces changements, non seulement par des sauts qualitatifs, mais aussi par la «crise de mutation», c'est-à-dire, par l'installation de contradictions dont on n'aperçoit pas le dépassement et par la présence, quasi quotidienne, de conflits à caractère socio-culturel.

Dans cette période transitoire, nous pouvons observer les signes de dépérissement certain d'un ordre ancien en remarquant, toutefois, que celui-ci ne dépérit jamais totalement; non seulement il laisse des traces mais il peut être aussi réactivé. Comprise habituellement comme étant une résistance au changement, la tradition lui sert souvent de véhicule.

Dire que notre société en mutation reproduit le schéma d'évolution des sociétés occidentales relève de l'absurdité bien que l'occidentalisation entre incontestablement en jeu dans le processus de mutation de notre société. La manifestation dans le Sud en général, le Sous et l'Anti-Atlas Occidental en particulier, d'une vie associative – consacrée au développement –illustre bien mes propos. Véritable signe de l'émergence de la démocratie et de la citoyenneté, cette vie associative ne s'appuie pas moins sur une ancienne tradition communautaire basée sur la Jmaa villageoise, d'essence tribale. Ces associations qui participent d'une manière incontestable à la modernisation de la région doivent être encouragées et soutenues.

Les associations politico-culturelles, quant à elles, pêchent par manque de clarté et de stratégie globale. Une bonne partie de leurs militants s'appuie sur de fausses idées concernant la tradition et la société traditionnelle dans leurs rapports avec le développement et la modernisation. Elle leur attribue, en effet, une nature statique, allant souvent jusqu'à leur refuser une dynamique interne et une capacité d'adaptation et de variation, alors même que des faits sociaux incontestables contredisent cette vision. Il y a aussi chez cette partie de l'élite, un postulat erroné de l'homogénéité de la culture et, même si ce n'est pas déclaré, des structures sociales des communautés traditionnelles amazighes. En fait, la culture traditionnelle n'offre pas un ensemble cohérent de normes et de valeurs. Les structures sociales ne sont pas non plus homogènes. Elles offrent une large facette de normes appliquées de façon différenciée. Par ailleurs, une bonne connaissance de l'histoire et de l'anthropologie amazighes dément l'hypothèse de l'homogénéité. Enfin, la tradition et la modernisation ont coexisté de tout temps et ne sont jamais antinomiques. La faiblesse de la conception de ceux qui les opposent, réside dans le fait qu'elle nie – inconsciemment? – la centralité de la culture, son caractère fonctionnel et sa capacité considérable de réaction.

On ne peut se passer de la culture si on veut promouvoir le développement, car la culture exerce des fonctions vitales pour lesquelles la modernisation n'offre aucun substitue facile à digérer. De plus, l'histoire récente montre que la culture peut avoir des réactions impitoyables si on la traite de manière intégrale. Elle peut alors défaire beaucoup de ce que la modernisation a fait : Iran, Afghanistan, etc.

Les militants politico-culturels doivent aussi éviter une confusion qui a trait, cette fois-ci, à l'identité. Lorsqu'un groupe se voit attribuer de l'extérieur une identité - ceci est aussi vrai pour la langue -, il réagit, et c'est légitime, d'une manière négative. A la limite, cette fausse identité, plaquée sur l'autre, ou cette langue imposée à l'autre, peut correspondre à une attitude raciste. En revanche, chaque groupe a besoin d'affirmer son identité. Il est préférable, alors, de

parler d’un processus d’identité venant de l’intérieur, dans le sens d’une expression et d’une création.

Mais, l’identité affirmée, ou la langue à affirmer, prennent deux aspects différents suivant qu’il s’agit des gens du terroir ou des militants citadinisés, intégrés dans la société globale. Dans le premier cas, la population formule ses revendications identitaires et linguistiques en partant de son vécu quotidien. Dans le second cas, les militants citadinisés qui ont opté pour une intégration définitive, se forgent une identité dans la société globale tout en se réservant le droit d’être considérés comme les représentants «porte-parole» d’une culture particulière dans la culture dite nationale.

Au lieu d’un rapport de domination et élitiste de la part des associations politico-culturelles, il est primordial que s’établissent des rapports d’échanges qui seront d’autant plus faciles si on fait l’effort de comprendre ce que peut apporter l’expérience des Imazighens des terroirs. On ne peut parvenir à aucun changement, ni à aucune promotion de la langue et de la culture amazighes si les intervenants dans ces domaines n’entament pas un véritable dialogue suivi d’un échange avec les communautés concernées afin de réduire l’écart entre le discours et la réalité. Les deux partenaires doivent en fait changer et se rapprocher davantage l’un de l’autre. L’une des solutions valables pour promouvoir la langue et la culture amazighes réside dans la réalisation de ce changement.

En guise de conclusion, disons que ce qui importe, ce n’est pas l’identité en soi, ni la différence en soi mais la relation ô combien conflictuelle existant entre l’une et l’autre.

C’est se condamner que de vouloir préserver inconditionnellement tout ce qui est traditionnel dans notre culture car le contact avec l’Occident a brisé le développement naturel de notre évolution, ou du moins, il en a radicalement changé l’itinéraire. L’indépendance nationale a donné, pour sa part, le coup de grâce à la tribu et à sa culture. Mais, en réalité, les deux n’ont fait que suivre le sens de l’histoire.

BIBLIOGRAPHIE

1- ALAHYANE (M.). *Structures familiales et mutations socio-culturelles en Anti-Atlas Occidental*, 207 f. dactyl. thèse de 3ème cycle : Anthropologie : sous la direction de Mme C. Lacoste-Dujardin, Paris/E.H.E.S.S. , 1983.

2- ALLAOUI (M.). «*Transformations dans un village du Anti-Atlas*» in B.E.S.M., Actes de Durham n° double 138-139, Casablanca, 1989, p. 23-26.

3- ANNALES : *Economies, Sociétés, Civilisations*. Revue bimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S. n°spécial, «Famille et société», 27ème année, Ed. Armand Colin, 1983.

4- AZAIKOU (A.S.). *Histoire du Maroc ou les interprétations possibles*, Rabat, Ed. Centre Tarik Ibn Zyad, 2002.

5- ARNAUD (L.). *Au temps des Mehallas ou le Maroc de 1860 à 1912*, Casablanca, Ed. Atlantide, 1952.

6- BASTIDE (R.). "*Sociologie et sexualité*" in Annales marocaines de socilogie, 1970, p. 67à76.

7- BELGHITI (M.). «*Les relations féminines et le statut de la femme dans la famille rurale dans trois villages de la Tassaout*» in B.E.S.M. : Sociologie, 1978, p. 289-361.

8- BERQUE (J.).*Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Ed. PUF, 1978.

9- BERQUE (J.). *Maghreb, Histoire et Société*, Alger/Gembloux, Ed. SNED-Duclos, 1974.

10- BERQUE (J.). *L'intérieur du Maghreb* : 15ème –19ème S. , Paris, Ed. Gallimard, 1978.

11- BOUGHALI (M.). *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Paris, Ed. Anthropos, 1974.

12- BOUKOUS (A.). «*L'immigration des Soussi*» in B.E.S.M., n° 135, p. 71-90.

13- BOURDIEU (P.). *Le sens pratique*, Paris, Ed. Minuit, 1980.

14- BOURDIEU (P.) et SAYAD (A.). *Le déracinement*, Paris, Ed. de Minuit, 1974.

15- BREMARD (F.). *L'organisation régionale du Maroc*, Paris, Ed. Pichon et Durand-Auzias, 1949.

16- DE FOUCAULD (Ch.). *Le dictionnaire touareg- français*, Tome III, Article «Eleres, lakkes» , Paris, Imprimerie Nationale de France, 1951.

17- GALAND-PERNET (P.). *Recueil de poèmes chleuhs*, Paris, Ed. Klincksieck, 1971.

18- GRANDGUILLAUME (G.). «*Langue, Identité et culture nationale au Maghreb*» in Peuples Méditerranéens, n°9, Paris, 1979, p.3-28.

19- HURE (A.). *La pacification du Maroc, dernière étape, 1931-1934*, Paris, Ed. Berger-Levrault, 1952.

20- IBN KHALDOUN (A.). *L'histoire des Berbères* (traduit par le Baron de Slane) , Paris, Nouvelle édition sous la direction de Paul Casanova (4 tomes), 1978.

21- JACQUES-MEUNIE (DJ.). *Greniers et citadelles au Maroc*, Paris, Ed. Arts et Métiers Graphiques, 1951.

22- JAMOUS (R.). *Honneur et baraka*, Paris, Ed. Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

23-JUTINARD (L.). *Tribus berbères*, Tome I : Les Aït Ba Amran, Paris, Ed. Larose, 1948.

24- KAIR-EDDINE (M.). *Vie et légende d'Agounchich*, Paris ed. seuil, 1984.

24- KHATIBI (A.). *Maghreb pluriel*, Paris, SMER-Denoël, 1983.

25-LACOSTE-DUJARDIN (C.). *Le conte kabyle*, 2ème edition, Paris, Ed. Maspéro, 1982.

26-LAKHSASSI (A.) et TOZY (M.). «*Segmentarité et théorie des leffs*» in Hespéris-Tamuda, Vol. XXXVIII, (2000), p. 183-214.

27-LE CHATELIER (A.). *Tribus du Sud Ouest marocain*, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1891.

28-LEVI-STRAUS (Cl.). *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Ed. Mouton, 1967.

29-MONTAGNE (R.). *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud marocain*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1930.

30-MONTAGNE (R.). *Un magasin collectif de l'Anti-Atlas* : l'Agadir des Ikounka, Paris, Ed. Larose, 1930.

31-MONTAGNE (R.). *Villages et kasbahs berbères*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1930.

32-MONTEIL (V.). *Notes sur Ifni et les Aït Ba Amran*, Paris, Ed. Larose, 1948.

33- MONTEIL (V.). *Notes sur les Tekna*, Paris, Ed. Larose, 1948.

34-NAIMI (M.)."*Nul Lamta, tableaux édifiants*" in Hespéris-Tamuda, Vol. XXXIII, 1995, p. 83-115.

35- PASCON (P.) et BENTAHAR (M). « *Ce que disent 296 jeunes ruraux* » in B.E.S.M. Sociologie, 1978, p. 145-287.

36-PASCON (P.). « *Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine* » in B.E.S.M. Documents, Actes de Durham, n° double 138-139, 1979, p. 105à120.

37- PASCON (P.). *La maison d'Iligh*, Rabat, Ed. SMER, 1984.

38- *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, Actes du colloque organisé à Paris, Déc. 1976, ERA 357, C.N.R.S./E.H.E.S.S. , Paris, Ed. Geuthner, 1981.

39- TILLON (G.). *Le harem et les cousins*, Paris, Ed. Seuil, 1966.

40-TILLON (G.). «*L'enfermement des femmes dans notre civilisation*» in Le fait féminin, Paris, Ed. Fayard, 1978, p. 405-418.

41-TOZY (M.). "*De quelques lieux de la compétition politique au Tazeroualt* » in B.E.S.M. n°159,160,161, p. 155-182.

42-WESTERMARCK (E.). *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1921.

Sommaire